AKTIVISME ISLAM

Pendekatan Teori Gerakan Sosial

Quintan Wiktorowicz (ed)



Wiktorowicz, Quintan (editor)

AKTIVISME ISLAM:

Pendekatan Teori Gerakan Sosial

Judul Asli: Islamic Activism:
A Social Movement Theory Approach
Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press

Penerjemah: Tim Penerjemah Paramadina
Penyunting terjemahan: Nurul Agustina
dan Ihsan Ali-Fauzi
Penyelaras akhir: Rudy Harisyah Alam
Desain-Layout: Agus Sudaryono

Edisi Digital

Diterbitkan oleh:
Democracy Project
Yayasan Abad Demokrasi
www.abad-demokrasi.com

Lay-out dan Redesain cover:
Abieth
Redaksi:
Anick HT

Aktivisme Islam

Pendekatan Teori Gerakan Sosial

Editor: Quintan Wiktorowicz

Departemen Agama
Badan Litbang dan Diklat
Balai Penelitian dan Pengembangan Agama
Jakarta



Jakarta 2012



UNTUK AIDAN



Kata Sambutan

Drs. A. Malik MTT, MSi
Kepala Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakaarta

Mulai tahun 2007 Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta merintis suatu kegiatan baru dalam rangka program pengembangan kapasitas SDM peneliti, khususnya di lingkungan Departemen Agama, yakni kegiatan penerjemahan dan penerbitan buku-buku hasil terjemahan. Disadari bahwa akses para peneliti Indonesia terhadap sumber-sumber bacaan mutakhir yang mengandung berbagai informasi baik berupa kajian teori maupun hasil-hasil penelitian menyangkut bidang agama dan kemasyarakatan, khususnya yang dihasilkan oleh para sarjana asing, masih sangat terbatas. Selain itu, kemampuan penguasaan bahasa asing pada sebagian peneliti, yang menjadi salah satu prasyarat akses tersebut, harus diakui masih belum cukup memadai.

Karena itu, kegiatan ini dimaksudkan untuk menjembatani antara kebutuhan peneliti akan berbagai informasi, baik berupa teori maupun data-data, dan keterbatasan akses

peneliti terhadap berbagai informasi dimaksud. Dengan kata lain, kegiatan ini bertujuan untuk membantu meningkatkan wawasan para peneliti mengenai hasil-hasil penelitian maupun perkembangan teori-teori dalam bidang ilmu sosial yang tersedia dalam sumber-sumber berbahasa asing.

Buku yang berada di hadapan para pembaca ini, yang berjudul Aktivisme Islam: Pendekatan Teori Gerakan Sosial, adalah salah satu buah dari upaya tersebut di atas. Buku yang merupakan kumpulan tulisan ini merupakan suatu upaya melihat apa yang disebut sebagai 'aktivisme Islam' dalam kaca mata teori gerakan sosial (social movement theory) suatu pendekatan mutakhir yang terus berkembang dalam upaya memahami fenomena gerakan-gerakan sosial. Selain itu, buku ini juga dimaksudkan untuk menghasilkan semacam 'konvergensi', atau paling tidak peluang untuk 'saling memanfaatkan' hasil-hasil yang dicapai antara bidang kajian teori gerakan sosial dan bidang studi-studi keislaman (Islamic studies).

Kami berharap bahwa penerbitan buku ini dapat memberi manfaat dalam meningkatkan wawasan para peneliti khususnya, baik di lingkungan Departemen Agama maupun di lingkungan instansi penelitian pemerintah lainnya, serta masyarakat Indonesia pada umumnya, menyangkut perkembangan berbagai hasil kajian teoretis maupun hasil-hasil penelitian empiris di bidang ilmu-ilmu sosial dan studi-studi keagamaan, terutama studi-studi keislaman.

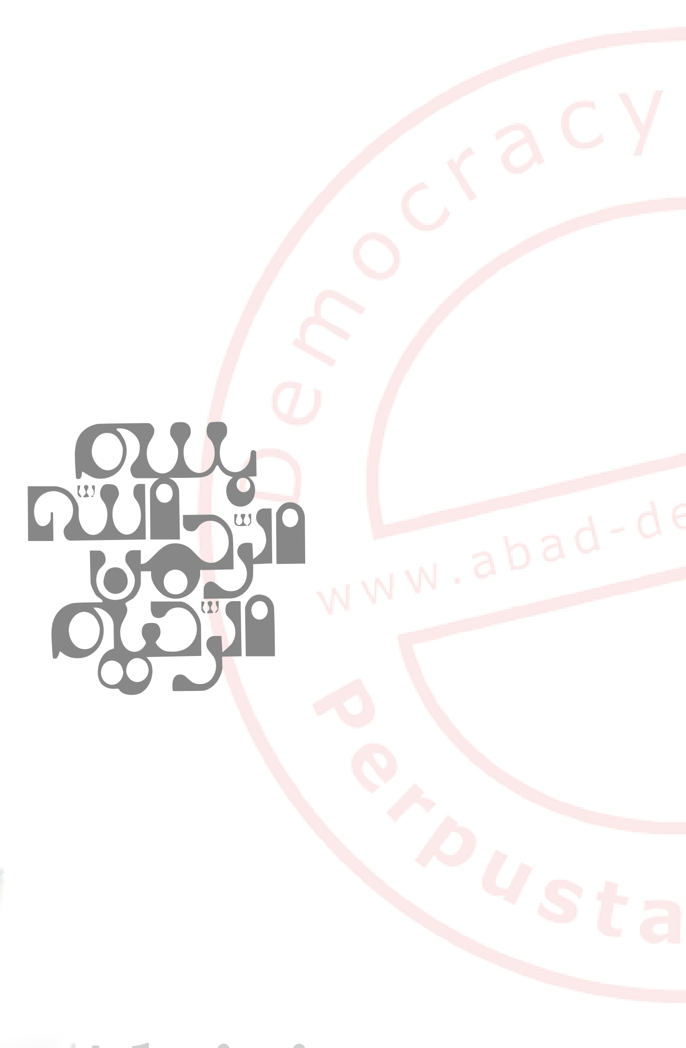
Akhirnya, kami menyampaikan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada pihak-pihak yang turut membantu kesuskesan penerbitan buku ini. Semoga kegiatan ini dapat menjadi awal baru yang baik dan berkelanjutan.

Jakarta, Desember 2007
Kepala Balai Penelitian dan
Pengembangan Agama Jakarta

DEPARTEMEN AGAMA
BALAI PENELITIAN DAN PENGEMBANGAN AGAMA
JAKARTA

Drs. A. Malik MTT, M.Si
NIP 150210160

Daftar Isi



Aktivisme
Islam

Pengantar terjemahan

Sintesis Saling Menguntungkan: Hilangnya "Orang Luar" dan "Orang Dalam"

Ihsan Ali-Fauzi

Buku ini merupakan sumbangan penting dalam dua bidang studi yang sekaligus ingin dijembataninya: (1) studi-studi tentang gerakan-gerakan sosial dan (2) studi-studi tentang Islam. Kepada yang pertama, buku ini ingin menawarkan apa yang dapat disumbangkan oleh gerakan-gerakan Islam, kasus-kasus konkret yang diangkat dalam buku ini, kepada pengayaan teori gerakan-gerakan sosial yang pertama kali dikembangkan dari pengalaman-pengalaman Eropa dan Amerika. Kepada yang kedua, buku ini ingin menunjukkan bagaimana khazanah teori gerakan-gerakan sosial itu sendiri dapat amat bermanfaat jika digunakan untuk mempelajari kasus-kasus yang terjadi di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim—*artinya*, bukan di wilayah-wilayah di mana teori itu pada mulanya dikembangkan.

Soal pinjam-meminjam teori (atau unitnya yang lebih kecil seperti definisi atau konsep) seperti ini, atau soal memberi atau menerimanya, adalah soal "abadi" dalam ilmu-ilmu sosial. Ini karena, berbeda dari ilmu-ilmu alam, baik pelaku maupun objek kajian ilmu-ilmu sosial adalah manusia yang bersifat multidimensional dan sadar akan ruang dan waktunya sendiri. Lebih dari itu, berbeda dari batu yang diteliti arkeolog, manusia juga dapat secara sadar atau tidak sadar mengelabui proses dan hasil kerja penelitian ilmu-ilmu sosial. Karena itu, pembangunan teori dalam ilmu sosial, yang berangkat dari konteks tertentu, apalagi generalisasinya setingkat teori dalam ilmu-ilmu alam atau bahkan ilmu ekonomi, akan selalu mengundang kontroversi.

Sejauh menyangkut niat buku ini, sambutan baik sudah diperoleh dari kedua kubu. Ini dengan jelas ditunjukkan oleh apresiasi tinggi yang diberikan kepada hampir selusin studi kasus yang dimuat buku ini, oleh Charles Tilly, dalam "Sekapur Sirih" yang membuka buku ini, dan oleh Charles Kurzman, dalam "Kesimpulan" yang mengakhiri buku. Dalam literatur kedua bidang studi yang kini tengah kita hadapi, kedua nama ini bukan sembarang nama. Tilly sudah bisa dibilang sebagai "mbah"-nya para sarjana yang mempelajari gerakan-gerakan sosial dewasa ini, karena bahkan murid-muridnya sudah memiliki murid-murid lagi (tentang ini, lihat misalnya Rule, 1988). Sedangkan Kurzman, sekalipun di Indonesia lebih dikenal karena suntingannya atas beragam artikel yang disumbangkan oleh mereka yang

disebutnya "Muslim Liberal" (Kurzman. 1998), mungkin adalah sarjana pertama yang meneliti gerakan-gerakan sosial Islam dengan menggunakan teori gerakan sosial. Ini tampak dalam disertasinya mengenai Revolusi Iran, yang kemudian diterbitkan sebagai *The Unthinkable Revolution in Iran* (2004).

Maka, dalam pengantar ini, saya kira saya tidak perlu menunjukkan (lagi) betapa pentingnya buku ini. Akan lebih baik jika saya membuat refleksi singkat mengenai pelajaran apa yang dapat kita ambil dari penerbitan buku ini untuk menjawab persoalan "orang luar" dan "orang dalam" dalam penelitian ilmu-ilmu sosial. Inilah yang nantinya akan saya coba lakukan di bagian akhir pengantar ini. Sebelumnya, sekadar memberi persiapan kepada para pembaca yang mungkin belum cukup akrab dengan literatur gerakan-gerakan sosial, saya ingin membahas perkembangan kesarjanaan dalam bidang ini: pertama dengan mendudukkan perkara apa itu yang disebut gerakan sosial, dan kedua dengan memaparkan sejumlah kesepakatan yang sejauh ini dicapai dalam teoretisasi gerakan-erakan sosial. Lalu, sambil menghindar dari apa yang sudah dikatakan Tilly dan Kurzman mengenai buku ini, saya akan dengan cepat saja menyampaikan kesan saya sendiri mengenainya.

Gerakan Sosial, Kelompok Kepentingan, Partai Politik

Para sarjana berbeda pendapat mengenai apa itu gerakan sosial dan bagaimana kita mempelajarinya. Beberapa sarjana

menekankan aspek organisasi dan tujuan dari gerakan-gerakan sosial. Michael Useem, misalnya, mendefinisikan gerakan sosial sebagai "tindakan kolektif terorganisasi, yang dimaksudkan untuk mengadakan perubahan sosial." John McCarthy dan Mayer Zald melangkah lebih rinci, dengan mendefinisikan gerakan sosial sebagai "upaya terorganisasi untuk mengadakan perubahan di dalam distribusi hal-hal apa pun yang bernilai secara sosial". Sedangkan Charles Tilly menambahkan corak perseteruan *(contentious)* atau perlawanan di dalam interaksi antara gerakan sosial dan lawan-lawannya. Dalam definisinya, gerakan-gerakan sosial adalah "upaya-upaya mengadakan perubahan lewat interaksi yang mengandung perseteruan dan berkelanjutan di antara warganegara dan negara."[1]

Dalam soal pendefinisian ini, saya lebih cenderung mengikuti David Meyer dan Sidney Tarrow, dalam karya mereka Social Movement Society (1998). Keduanya memasukkan semua ciri yang sudah disebutkan di atas dan mengajukan sebuah definisi yang lebih inklusif tentang gerakan sosial, yakni: "Tantangan-tantangan bersama, yang didasarkan atas tujuan dan solidaritas bersama, dalam interaksi yang berkelanjutan dengan kelompok elite, saingan atau musuh, dan pemegang otoritas" (1998: 4).

Dua fitur tampil menonjol dalam definsi ini. Pertama, gerakan-gerakan sosial melibatkan "tantangan kolektif", yakni upaya-upaya terorganisasi untuk mengadakan perubahan

di dalam aransemen-aransemen kelembagaan. Tantangan-tantangan ini dapat berpusat pada kebijakan-kebijakan publik atau ditujukan untuk mengawali perubahan yang lebih luas dalam struktur lembaga-lembaga sosial dan politik, distribusi jaminan sosial, atau dapat pula menyangkut konseptualisasi mengenai hak-hak dan tanggung jawab sosial dan politik.

Fitur yang kedua adalah corak politis yang inheren di dalam gerakan-gerakan sosial. Ini terutama terkait dengan tujuan-tujuan yang hendak dicapai lewat gerakan-gerakan sosial, yang secara tipikal mencakup perubahan di dalam distribusi kekuasaan dan wewenang. Tujuan-tujuan politis ini hanya mungkin dicapai lewat interaksi-interaksi yang terus-menerus, berkelanjutan, dengan aktor-aktor politik di luar gerakan, yang terpenting di antaranya adalah sekutu-sekutu dan pesaing-pesaing politik dan pemegang otoritas kekuasaan.

Dalam *Power in Movement*, bukunya yang terus dibaca sebagai buku-ajar di perguruan-perguruan tinggi di Amerika Serikat, Tarrow lebih jauh menegaskan bahwa gerakan-gerakan sosial adalah bentuk paling modern dari politik perseteruan *(contentious politics)*, yang terjadi "ketika orang-orang biasa, sering kali dalam kerja sama dengan warga negara yang lebih berpengaruh, bersama-sama menggalang kekuatan dalam konfrontasi kolektif mereka melawan kelompok elite, pemegang otoritas, dan musuh-musuh politik." Penggunaan kata "perseteruan" di sini, yang saya kira bisa juga kita perlebar maknanya untuk mencakup perlawanan, bukan tanpa

pertimbangan serius. Sedikitnya ada dua implikasi penting yang perlu digarisbawahi di sini. Pertama, kata itu digunakan untuk membuka peluang bagi siapa saja untuk terlibat di dalam gerakan-gerakan sosial. Antara lain dipengaruhi oleh Tilly yang memopulerkan istilah ini pertama kali, dengan kata itu Tarrow ingin menunjukkan bahwa bahkan orang sangat biasa sekalipun dapat terlibat dalam gerakan sosial, karena sumber daya yang diperlukan untuk keterlibatan itu bisa sangat minimal, yakni mulut untuk meneriakkan perlawanan di dalam sebuah protes, misalnya. Kedua, kata "perseteruan" juga adalah kata yang maknanya bebas-nilai; kata itu mengimplikasikan bahwa gerakan-gerakan sosial yang dianalisis dalam literatur ini adalah gerakan-gerakan yang ingin memperjuangkan apa saja. Maksudnya, analisis yang sama dapat diterapkan untuk menjelaskan misalnya dua gerakan sosial dengan tujuan saling bertentangan. Para analis gerakan-gerakan sosial di sini tidak peduli apakah gerakan-gerakan itu ingin memperlebar ruang publik, misalnya, atau hendak mempersempitnya. Demikianlah, misalnya, dalam *Uncivil Movements* (2000), Leigh Payne memanfaatkan teori-teori gerakan sosial untuk menjelaskan bagaimana kalangan sayap kanan di Amerika Latin, terutama militer, ingin menghancurkan demokrasi yang baru tumbuh.

Sementara berbagai konfrontasi seperti yang "dikelola" gerakan-gerakan sosial sudah umum ditemukan di era mana saja dalam sejarah manusia, Tarrow lebih jauh berpendapat

bahwa upaya untuk "memperkuat gaung, mengoordinasikan, dan memelihara konfrontasi-konfrontasi itu, dalam rangka melawan musuh-musuh yang lebih kuat, adalah sumbangan unik sebuah gerakan sosial." Itulah sebabnya ia juga menyatakan bahwa gerakan sosial adalah "sebuah temuan baru abad modern dan menyertai pertumbuhan negara-negara modern" (1998, 2).

Sekalipun tampak dari luar mengada-ada, Tarrow serius dengan klaimnya di atas. Antara lain diinspirasikan oleh *Imagined Communities* (1983), karya penting Benedict Anderson mengenai pengaruh penemuan mesin cetak terhadap penyebaran nasionalisme dari Eropa ke seluruh dunia, Tarrow percaya bahwa kedua hal itu juga menentukan corak gerakan-gerakan sosial: penemuan mesin cetak memfasilitasi tumbuh dan bertahannya gerakan-gerakan sosial serta memperkaya repertoarnya, sedangkan pembentukan negara nasional mempertegas blok-blok sekutu dan lawan yang harus dipertimbangkan para pemimpin gerakan sosial, bingkai *(frames)* yang harus mereka usung untuk menjustifikasi gerakan, dan pemilihan repertoar yang cocok untuk digunakan gerakan, sejalan dengan kekuatan atau batas-batas negara nasional di era yang sekarang disebut globalisasi.

Jika definisi di atas kita terima, bagaimana kita sebaiknya membedakan gerakan sosial dari kelompok-kelompok kepentingan *(interest groups)* dan partai-partai politik? Ini

persoalan yang cukup ruwet, sekalipun para sarjana sudah berusaha menjawabnya. Saya akan meringkaskannya di bawah ini, dengan (1) menelusuri persamaan dan perbedaan antara gerakan-gerakan sosial dan kelompok-kelompok kepentingan dan (2) menggarisbawahi persamaan keduanya itu dan perbedaan keduanya dari partai-partai politik.

Beberapa sarjana berpandangan bahwa memperlakukan gerakan sosial sebagai sesuatu yang secara konseptual berbeda dari kelompok-kelompok kepentingan tidak akan bermanfaat dan juga tidak terlalu berguna secara empirik. Alasannya: sekalipun kedua jenis organisasi itu berbeda dilihat dari segi taktik yang digunakan, organisasi formal, jumlah peserta yang terlibat, sumber daya dan tujuan-tujuan yang hendak dicapainya, keduanya tetap sama dilihat dari segi bahwa keduanya mencoba memengaruhi proses-proses politik dan hasil akhirnya. Seperti kelompok-kelompok kepentingan, gerakan-gerakan sosial menjalankan dua fungsi politik yang utama: (1) agregasi kepentingan, yakni pembentukan suatu program kebijakan yang didasarkan atas serangkaian kepentingan dan pandangan yang berbeda; dan (2) artikulasi kepentingan, yakni mengekspresikan dan memublikasikan berbagai kebijakan yang dimaksudkan untuk memengaruhi langkah-langkah pemerintah. Kelompok-kelompok kepentingan dan gerakan-gerakan sosial juga memanfaatkan beragam metode yang sama dalam mengartikulasikan kepentingan: melobi para politisi dan birokrat, membuat dan

menyebarkan pamflet, membuat riset dan mengorganisasikan petisi, mengoordinasikan aksi-aksi pemogokan, sambil mengorganisasikan aksi-aksi kekerasan tertentu, dan lainnya.

Namun demikian, seperti disarankan Freeman dan Johnson, amat berguna untuk membayangkan berbagai bentuk atau jenis aksi kolektif sebagai titik-titik yang berbeda dari satu kontinum yang sama: dari kerumunan yang pengorganisasiannya sangat minimal, atau tidak terorganisasi sama sekali, di satu kutub, ke kelompok-kelompok kepentingan yang amat baik organisasinya, di kutub lainnya. Kata Freeman dan Johnson, "Di satu sisi ada bentuk-bentuk yang dicirikan oleh spontanitasnya yang dapat menular dan ketiadaan struktur... dan di ujung lain ada kelompok-kelompok kepentingan yang karakteristik utamanya adalah organisasi yang dikelola dengan baik dan stabil, yang sering kali bahkan kedap terhadap tuntutan-tuntutan spontan para anggotanya." Di tengah-tengah kontinum ini ada gerakan-gerakan sosial yang, tulis mereka, "seberapa pun beragamnya mereka, tetap memperlihatkan spontanitas yang dapat dideteksi dan sebuah struktur yang dapat dilacak, meskipun kita tidak menemukan sebuah organisasi formal di sana" (Freeman dan Johnson 1999, 1-2).[2]

Ketegangan di antara spontanitas dan struktur inilah yang memberi corak khusus kepada gerakan-gerakan sosial. Di sini gerakan-gerakan sosial berbeda dari kelompok-kelompok

kepentingan dalam dua hal. Pertama, gerakan-gerakan itu mengumpulkan beragam organisasi atau perkumpulan yang berbeda untuk bersama-sama memperjuangkan sesuatu dalam ikatan yang longgar; di sini, gerakan-gerakan sosial tidak terorganisasikan ke dalam suatu struktur birokratis yang tunggal seperti halnya kelompok-kelompok kepentingan. Kedua, gerakan-gerakan sosial memiliki kepentingan politik yang cakupannya lebih luas dari perkumpulan-perkumpulan sukarela, sekalipun kepentingan itu jelas lebih sempit dibandingkan partai-partai politik (lihat lebih lanjut di bawah). Gerakan-gerakan sosial hanya peduli pada wilayah kehidupan publik tertentu, seperti perwakilan kepentingan kaum buruh atau kelompok minoritas di parlemen atau penegakan hak-hak sipil dan politik dalam isu-isu keagamaan.

Sejalan dengan diskusi di atas, maka kita dapat dengan aman mengatakan bahwa gerakan-gerakan sosial lebih dekat kepada kelompok-kelompok kepentingan dibandingkan (persamaan dan perbedaan) keduanya dengan partai-partai politik.[3] Hal ini dapat diperinci ke dalam beberapa butir di bawah.

Pertama, sementara kelompok-kelompok kepentingan dan gerakan-gerakan sosial ingin *memengaruhi* pemerintah, partai-partai politik ingin berkuasa langsung, *menjadi* pemerintah. Persatuan buruh dan organisasi-organisasi pengusaha, misalnya, terus-menerus peduli dan setiap saat mencermati dan ingin memengaruhi kebijakan-kebijakan

pemerintah, tetapi mereka tidak mau mengontrol pemerintahan secara langsung; yang terakhir ini menjadi kepentingan dan tugas partai-partai politik.

Kedua, sementara partai-partai politik terutama bersifat politis dan terkait dengan pertarungan politik, sebagian besar kelompok kepentingan dan gerakan-gerakan sosial tidak demikian atau tidak mesti demikian. Partai-partai politik memang dibentuk untuk mengontrol pemerintahan, dengan cara mencalonkan kandidat tertentu untuk jabatan-jabatan publik tertentu dan ikut serta bertarung dalam pemilihan umum. Sementara itu, kelompok-kelompok kepentingan seperti perkumpulan guru atau pencinta mawar, atau gerakan-gerakan sosial seperti gerakan anti-aborsi, tidak berkepentingan dengan politik kecuali jika mereka memang harus langsung berhubungan dengan politik.

Ketiga, sementara sebagian besar gerakan-gerakan sosial dan kelompok-kelompok kepentingan berkepentingan dengan hanya satu atau sedikit wilayah kebijakan publik, *platform* dan program sebagian besar partai-partai politik harus mencakup semua wilayah itu atau sebagian besarnya. Demikianlah, maka kelompok-kelompok kepentingan atau gerakan-gerakan sosial yang peduli dengan soal kesejahteraan masyarakat hanya akan memfokuskan perhatian pada soal itu, kelompok dan gerakan kesenian dengan kesenian, dan seterusnya, dan mereka tidak akan memiliki kepedulian khusus kepada masalah kebijakan luar negeri sebuah pemerintahan.

Evolusi dan Konsensus dalam Teori Gerakan Sosial

Studi-studi tentang gerakan-gerakan sosial mengalami "revolusi" akibat berlangsungnya turbulensi politik pada era 1960-an di Amerika Serikat dan Eropa. Sebelumnya, gerakan-gerakan sosial dipelajari sebagai subbidang di bawah kerangka besar pendekatan aksi-aksi kolektif *(collective actions)*. Sekalipun tidak semua sarjana yang bekerja dalam tradisi ini bersepakat mengenai apa itu gerakan-gerakan sosial, atau apa unsur-unsur pokoknya, mereka pada umumnya sama-sama jijik, tidak suka, dengan gerakan-gerakan itu atau para aktivisnya. Maklum saja, secara politis dan akademis mereka tumbuh dewasa pada era 1930-an dan 1940-an, ketika gerakan-gerakan sosial yang besar dicirikan oleh wataknya yang ekstremis: fasisme atau komunisme, atau gerakan-gerakan totalitarian lainnya. Gerakan-gerakan sosial ini membentuk persepsi para sarjana di atas mengenai apa itu gerakan sosial (yang ternyata menjijikkan!) dan pertanyaan-pertanyaan yang mereka pandang penting untuk diajukan dalam mempelajarinya.

Literatur gerakan sosial pada periode ini memfokuskan perhatian pada psikologi para partisipan gerakan. Para sarjana mencoba menelusuri sumber-sumber ketidakpuasan yang mendorong orang untuk bertindak melawan rezim, menganalisis motif para partisipan dalam sebuah gerakan, memilah-milah ideologi mereka, dan mengkritik model kepemimpinan gerakan-gerakan itu. Mereka tidak terlalu peduli kepada pertanyaan di sekitar *perubahan* di dalam

gerakan-gerakan sosial.

Berbeda dari para sarjana "tua" di atas, para pengkaji gerakan-gerakan sosial yang menulis pada era 1970-an dan 1980-an dipengaruhi oleh gerakan-gerakan sosial yang berlangsung pada dekade 1960-an dan 1970-an itu sendiri. Tidak seperti generasi-generasi para sarjana sebelumnya, sebagian besar sarjana baru ini memiliki sikap yang simpatik terhadap gerakan-gerakan yang mereka pelajari. Malah, beberapa di antara mereka adalah partisipan aktif di dalam gerakan-gerakan itu, atau sedikitnya memiliki teman atau kolega yang terlibat di dalamnya. Akibatnya, persepsi mereka mengenai gerakan-gerakan sosial juga baru dan lebih positif. Pertanyaan-pertanyaan yang mereka ajukan untuk mempelajari gerakan-gerakan itu juga berbeda dari yang sebelumnya; kali ini pertanyaan-pertanyaan itu lebih langsung terkait dengan minat dan kepentingan para partisipan gerakan.

Para sarjana baru ini menekankan peran-peran yang dimainkan oleh strategi-strategi gerakan atau kesempatan-kesempatan politik yang memungkinkan terjadinya perubahan di dalam gerakan-gerakan itu sendiri. Mereka melihat bahwa perasaan ketidakadilan atau ketidakpuasan sosial memang faktor-faktor yang penting, tetapi itu saja tidak cukup untuk menjelaskan tumbuh dan/atau berkembangnya gerakan-gerakan sosial. Bagi mereka, ketiadaan gerakan tidak megindikasikan ketiadaan penindasan atau ketidakpuasan kolektif. Dengan kata lain, orang-orang tidak bergerak bukan

karena mereka semuanya sudah merasa bahagia, sudah tidak lagi merasa dizalimi dan puas. Lebih jauh, mereka melihat bahwa ketidakpuasan individual bukanlah faktor penjelas kunci dan bahwa gerakan-gerakan sosial terutama bukanlah sebuah fenomena psikologis (dan karenanya irasional), melainkan suatu respons politik atas masalah-masalah yang dihadapi.

Pandangan-pandangan ini memunculkan apa yang disebut Teori Mobilisasi Sumber Daya atau TMSD *(Resources Mobilization Theory)* di dalam literatur gerakan-gerakan sosial. Teori ini terutama ingin menjawab "masalah pendompleng-bebas" *(free-rider problem)* yang sudah lama meghantui para aktivis gerakan, yakni masalah yang tercakup dalam logika: "Kalau kepentingan saya sudah diwakili oleh orang-orang tertentu yang bersedia ikut di dalam gerakan, mengapa pula saya perlu repot-repot dan mengambil risiko ikut dalam gerakan?" Masalah ini sangat penting diatasi oleh para aktivis, khususnya pemimpin, gerakan, karena gerakan-gerakan sosial tentu saja memerlukan dukungan seluas-luasnya. Jika seseorang yang potensial menjadi pendukung gerakan sosial tunduk kepada logika di atas, yang "mau terima bersih," maka kapan gerakan akan membesar?

Para teoretikus TMSD datang dengan solusi bahwa "masalah pendompleng-bebas" dapat diatasi dengan tumbuhnya apa yang mereka sebut sebagai "para wirausahawan politik" *(political entrepreneurs)*, dengan insentif-insentif terbatas

tertentu. Mereka juga menyatakan bahwa gerakan-gerakan sosial kontemporer berkembang "menjadi makin profesional" dengan tumbuhnya organisasi-organisasi gerakan sosial (OGS) yang mengorganisasikan dan "berbicara atas nama" mereka yang termarjinalisasi. Bagi mereka, struktur-struktur sumber daya dan mobilisasi, seperti OGS-OGS formal, dibutuhkan untuk secara sengaja dan sistematis mengolektifkan apa yang tanpanya hanya akan menjadi ketidakpuasan atau kemarahan individual. Karenanya, gerakan-gerakan sosial kini tidak lagi dilihat sebagai penampakan irasional kolektif yang dimaksudkan untuk menyatakan ketidakpuasan psikologis; alih-alih dari itu, gerakan sosial dipandang secara positif sebagai suatu pernyataan perseteruan dan perlawanan yang terorganisasikan, yang dikelola melalui mekanisme mobilisasi, yang menyediakan sumber-sumber strategis bagi dilangsungkannya aksi-aksi kolektif yang berkelanjutan. Salah satu upaya teoretisasi TMSD yang berpengaruh diberikan oleh John D. McCarthy (1996). Ia menggarisbawahi keragaman struktur-struktur mobilisasidari jaringan informal keluarga dan perkawanan hingga organisasi-organisasi formal seperti gereja dan asosiasi-asosiasi kaum profesional. Ia juga memperlihatkan berbagai kontras yang menarik di dalam dan di antara gerakan-gerakan sosial yang beragam.

Jadi TMSD dipandang sebagai terobosan yang penting dalam memahami dan menjelaskan gerakan-gerakan sosial. Namun, belakangan TMSD juga dikritik karena penekanannya melulu pada faktor-faktor internal (endogen) organisasi

gerakan, dan kurang peduli pada faktor-faktor eksternalnya (eksogen). Ini dipandang sebagai pengabaian serius, karena gerakan-gerakan sosial tidak beroperasi dalam ruang kosong dan karena itu lingkungan sosial dan politik di mana gerakan itu berlangsung harus dimasukkan ke dalam analisis.

Pada awal 1980-an, para teoretikus gerakan sosial mulai memasukkan faktor-faktor eksternal ini ke dalam analisis mereka. Salah satu konsep paling menonjol yang lahir dari upaya ini adalah konsep "struktur kesempatan politik" *(political opportunity structure)*, yang secara bebas dapat dipahami sebagai konteks politik yang lebih luas berupa represi negara dan perpecahan di kalangan elite yang dominan; konsep ini melingkupi kondisi-kondisi yang beragam yang di bawahnya perlawanan gerakan-gerakan sosial tumbuh dan berkembang atau merosot dan mati. Dalam satu esainya yang terkenal, McAdam menguraikan empat dimensi kesempatan politik: (1) keterbukaan atau ketertutupan relatif dari sistem politik yang formal dan terlembagakan; (2) stabilitas atau instabilitas aliansi kelompok elite yang secara tipikal mencirikan sebuah komunitas politik; (3) ada atau tidak-adanya sekutu di tingkat elite; dan (4) kemampuan aparat-aparat negara untuk melakukan represi dan bagaimana caranya (1996: 27).

Belakangan, model penjelasan 'proses politik' dalam literatur gerakan-gerakan sosial mulai pula memperhitungkan peran yang dimainkan oleh faktor-faktor budaya dan ideologi di dalam gerakan-gerakan sosialdus, mencerminkan gerak

untuk "membawa-masuk kembali [aspek] budaya" *(bringing culture back in)* ke dalam analisis. Di sini budaya atau ideologi ditempatkan sebagai perantara antara kesempatan politik (faktor eksogen), mobilisasi organisasi (faktor indogen), dan aksi, dan didefinisikan sebagai "tafsir atau makna yang diberikan terhadap realitas yang sama-sama didukung oleh partisipan gerakan."

Pada tingkat yang paling minimal, aspek makna yang dihayati bersama di atas penting agar para partisipan gerakan (1) merasa bahwa mereka dizalimi dalam aspek-aspek tertentu kehidupan mereka dan (2) merasa optimistik bahwa, dengan bertindak secara kolektif, mereka dapat mengatasi masalah yang diakibatkan kezaliman itu. Tanpa adanya satu atau kedua perasaan ini, maka orang-orang tidak akan bersedia terlibat di dalam gerakan sosial, sekalipun kesempatan tersedia untuk lahirnya gerakan sosialdan karena itu kesempatan ini hanya akan terbuang percuma. Gerakan "berhenti" hanya sebatas potensi, atau tidak tumbuh menjadi aktual.

Ada atau tidaknya perasaan di atas dikondisikan oleh dinamika sosial-psikologis yang memungkinkan tumbuhnya perasaan itu, sebuah proses yang oleh Snow dan kolega-koleganya disebut sebagai proses pembingkaian *(framing process)*, yaitu "upaya-upaya strategis yang dilakukan secara sadar oleh sekelompok orang untuk menampilkan pemahaman yang sama mengenai dunia dan diri mereka sendiri, yang melegitimasi dan memotivasi aksi-aksi kolektif"

(Snow dkk., 1986: 465). Dalam literatur gerakan sosial, upaya-upaya pembingkaian ini biasanya terkait dengan keharusan gerakan sosial untuk (1) mendiagnosis suatu kondisi sosial yang bermasalah untuk dipecahkan, (2) menawarkan jalan keluar dari masalah itu, dan (3) menawarkan alasan pembenar untuk memotivasi dukungan bagi aksi-aksi kolektif. Semuanya ini penting, seperti ditulis Tarrow, "untuk menjustifikasi, memuliakan, dan mendorong aksi kolektif" (1998: 21).

Beberapa kesepakatan besar di atas mencerminkan semacam konsensus yang sejauh ini dicapai dalam teoretisasi gerakan-gerakan sosial. Dalam studi-studi gerakan sosial, tiga variabel penjelas dianggap kunci, yakni: (1) kesempatan atau hambatan politik (termasuk struktur-struktur politik yang formal maupun hubungan-hubungan kekuasaan yang tidak formal); (2) struktur-struktur mobilisasi (atau kelompok, organisasi, dan jaringan yang digunakan gerakan-gerakan sosial untuk memobilisasi pendukung); dan (3) proses-proses pembingkaian (dinamika kognitif dan kultural lewat apa makna tentang hidup diatributkan kepada aksi-aksi kolektif). Dengan sendirinya, dalam studi-studi ini, yang menjadi unit analisis adalah gerakan, bukan individu atau kelompok.

Sumbangan Buku ini

Dalam "Pendahuluan"-nya untuk buku ini, Wiktorowicz menjelaskan mengapa ada kebutuhan mendesak untuk memanfaatkan kerangka analisis gerakan-gerakan sosial

untuk mempelajari gerakan-gerakan Islam. Ia, dan kolega-koleganya yang turut menyumbang artikel dalam buku ini, mengaku amat tidak puas dengan pendekatan umum yang digunakan di dalam studi-studi arus-utama tentang aktivisme Islam. Yang ia serang adalah pendekatan yang menyatakan bahwa ketidakpuasan atau kemarahan sosial tertentu akan dengan mudah, jika bukan secara otomatis, diterjemahkan ke dalam idiom-idiom dan simbol-simbol keislaman yang pada gilirannya akan mengakibatkan mobilisasi Islam. Kelemahan pendekatan ini sangat tampak dalam kemampuannya yang terbatas ketika menjelaskan secara sistematis beragamnya mobilisasi-mobilisasi Islam baik dilihat dari segi bentuknya maupun dilihat secara lintas-waktu dan lintas-tempat.

Berbeda dari itu, dan dengan banyak mendasarkan diri pada beragam pendekatan yang sudah dikembangkan di dalam literatur gerakan-gerakan sosial, para penulis dalam buku ini berpandangansebagian lebih eksplisit dibanding sebagian lainnya-bahwa faktor-faktor lain terkait secara langsung atau tidak langsung dengan proses-proses mobilisasi: ketersediaan sumber, resonansi pembingkaian *(framing resonance)*, perubahan dalam struktur kesempatan politik, dan seterusnya. Melalui pendekatan ini, gerakan-gerakan Islam ingin dipandang sebagai sesuatu yang digerakkan oleh hubungan-hubungan dinamis antara faktor-faktor internal dan eksternalnya.

Sejauh mana upaya ini berhasil atau tidak, para pembaca

sendirilah yang lebih baik menilainya. Seperti sudah saya singgung di awal tulisan ini, Tilly dan Kurzman amat terkesan dengan esai-esai yang dikumpulkan di sini.

Saya sendiri, terus terang, amat menikmatinya. Mungkin baru kali inilah saya menikmati buku yang sangat ilmiah seperti saya menikmati novel Milan Kundera atau Pramoedya Ananta Toer. Dalam esai-esai buku ini, tentu saja dalam tingkatan yang berbeda, saya memperoleh banyak hal sekaligus: teori yang kokoh dipadukan dengan data yang kuat yang diperoleh dengan susah-payah dan dikumpulkan selama bertahun-tahun; ketajaman analisis yang dipimpin teori diaduk dan dibentrokkan dengan kesediaan untuk menomorsatukan fakta di lapangan; dan kesadaran akan perbedaan di antara manusia (ingat: di sini teori yang dikembangkan di “Barat” ingin digunakan untuk membaca dan menjelaskan perilaku orang “Timur”) dibarengi dengan kesadaran sebaliknya, yakni bahwa perbedaan hanya ada jika persamaan pun ada.

Hasilnya adalah sebuah hasil ilmu sosial yang *keren!* Dan, yang tak kalah penting, ilmu sosial yang mencerahkan!

Perhatikanlah bab Mohammed M. Hafez mengenai kekerasan di Aljazair, di mana ia mengaitkan represi negara dan tumbuhnya GIA, lalu radikalisasi lebih lanjut GIA menjadi gerakan Islam yang mendukung cara-cara penggunaan kekerasan dan anti-sipil. Selain deskripsinya tentang kasus ini amat kaya, yang ditopang oleh aksesnya kepada sumber-sumber primer, Hafez juga sangat meyakinkan dalam upayanya

menggambarkan kaitan antara lingkungan politik (represi negara yang menciptakan atmosfer brutalitas dan kesewenang-wenangan), struktur-struktur mobilisasi (pembentukan GIA, sebuah organisasi eksklusif untuk melindungi para aktivis Islam dari represi negara), dan bingkai-bingkai aksi kolektif yang memengaruhi perkembangan dan repertoar yang dipilih oleh sebuah gerakan sosial (kekerasan anti-sipil GIA).

Sesudah membaca Hafez, kita jadi memiliki gambaran mengenai bagaimana teori dan data bisa berkelindan dengan baik. Namun, karena itu kita juga akan terus bertanya-tanya apakah kekerasan anti-sipil itu menjadi tanggung jawab GIA atau negara yang model represinya menyebabkan lahirnya GIA dan sekaligus radikalisasinya. Juga sesudah membaca bab Glenn Robinson mengenai Hamas: kita menjadi curiga jika Hamas dengan mudah dan serampangan dipandang sebagai organisasi teroris. Sekarang, sesudah membaca bab Benjamin Smith dan Hakan Yavuz dalam buku ini, saya juga menjadi teryakinkan bahwa aliansi abadi antara kaum bazari dan ulama Syiah di Iran adalah mitos, sama status mitisnya dengan menyatakan secara gampangan bahwa kaum Islamis di Turki pasti menolak sekularisme. Ringkasnya, esai-esai dalam buku ini memperlihatkan bagaimana teori berguna di dalam kita mempertanyakan banyak hal yang semula kita terima apa adanya.

Capaian lain yang menonjol dari esai-esai dalam buku ini adalah sumbangannya yang penting bahwa di negara-negara

yang sistem politiknya tertutup, yang berbeda dari negara-negara demokratis di Barat dari mana teoretisasi gerakan sosial bermula, jaringan kekeluargaan dan pertemanan, atau yang umumnya bersifat informal, memainkan peran amat krusial dalam menjelaskan tumbuh dan berkembangnya gerakan-gerakan sosial. Peran jaringan ini kadang lebih penting dibanding peran yang dimainkan organisasi-organisasi formal. Karena alasan ini, dalam esainya, Diane Singerman secara terbuka mengkritik pandangan McAdam, Tarrow, dan Tilly tentang politik perseteruan sebagai sesuatu yang harus bersifat "publik". Menurutnya, pandangan ini hanya akan mempersempit ruang lingkup gerakan-gerakan sosial dalam konteks Islam, yang justru banyak bertumpu pada jaringan-jaringan informal non-publik.4

Walhasil, esai-esai dalam buku ini, yang setahu saya hanya dua penulisnya yang Muslim (Hakan Yavuz dan Mohammed Hafez) makin memperteguh pandangan yang makin lama makin bulat di kepala saya bahwa dalam analisis sosial apa pun, pemisahan antara "orang dalam", insider (pengamat dari dalam), dan "orang luar", outsider (pengamat dari luar), pada akhirnya kurang atau bahkan sama sekali tidak relevan. Yang akhirnya relevan adalah bagaimana seorang ilmuwan sosial dapat berenang dengan lihai di antara keyakinan relatifnya pada adekuasi suatu teori dan kesetiaannya untuk menomorsatukan fakta. Bagi ilmuwan sosial seperti ini, teori berguna sebagai lensa pertama untuk memahami fakta, tetapi fakta keras yang tidak dapat

dimengerti lewat satu teori akan menjadi sumber bagi kritik atas teori dan pengayaannya di kemudian hari. Demikianlah dialektika teori-fakta mestinya terus berlangsung. Teori yang dikembangkan di "Barat" tidak dengan sendirinya tidak dapat dimanfaatkan untuk memahami orang "Timur", sebagaimana kritik atas teori yang bersumber dari fakta yang dikumpulkan di "Timur" tidak berguna untuk pengembangan teori lebih lanjut di "Barat". Ini dikarenakan teori dan fakta itu diambil dari sumber yang sama, yakni manusia, yang berbeda dalam hal-hal tertentu persis karena mereka sama dalam hal-hal lainnya.***

Catatan Akhir

1. Semua definisi yang dikutip di atas diambil dari Jenkins dan Form (2006: 332-334).
2. Jenkins dan Form mendukung pandangan di atas. Keduanya melihat bahwa "sekalipun beberapa gerakan membentuk sebuah organisasi gerakan sosial (OGS) yang formal, sebagian besar gerakan-gerakan sosial beroperasi di dalam kelompok-kelompok kecil yang bergerak dalam berbagai bidang organisasi

yang saling tumpang-tindih, yang sebenarnya juga saling bersaing, tetapi semuanya juga terikat di dalam jaringan-jaringan interpersonal dengan tujuan, target, dan ideologi yang sama" (2005: 332).

3. Seperti pada umumnya generalisasi, yang dikemukakan di bawah adalah tipe ideal, yang tidak akan cocok untuk dikenakan kepada *semua* kasus. Salah satu anomali yang tidak akan dijelaskan di dalam pembedaan di bawah ini adalah munculnya partai-partai politik yang bermula dari gerakan-gerakan sosial, seperti Partai Hijau (*Green Party*) yang berkembang dari Gerakan Hijau (*Green Movement*) di beberapa negara Eropa. Inilah gejala yang oleh Herbert Kitschelt (1989) disebut sebagai "partai gerakan" (*movement party*). Saya tidak akan membahas masalah ini di sini, karena selain memerlukan ruang yang lebih dari yang tersedia sekarang, fenomena itu juga kurang relevan di negara-negara sedang berkembang.
4. Dalam definisi mereka, McAdam, Tarrow, dan Tilly mendefinisikan politik perseteruan sebagai "*episodic, public, collective interaction among makers of claims and their objects when (a) at least one government is a claimant, an object of claims, or a party to the claims and (b) the claims would, if realized, affect the interests of at least one of the claimants*" (McAdam, Tarrow, dan Tilly, 2001: 5).

Sumber Kutipan

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. London: Verso.

Freeman, Jo, dan Victoria Johnson (eds.). 1999. "Introduction." Dalam *Waves of Protest: Social Movements since the Sixties*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield. Hlm. 1-6.

Jenkins, J. Craig, dan William Form. 2005. "Social Movements and Social

Change." Dalam Thomas Janoski, Robert Alford, Alexander M. Hicks, dan Milfred A. Schwartz (ed.). *The Handbook of Political Sociology: State, Civil Society, and Globalization*. Cambridge: Cambridge University Press. Hlm. 331-349.

Kurzman, Charles (ed.). 1998. *Liberal Islam: A Source-Book*. New York: Oxford University Press.

Kurzman, Charles. 2004. *The Unthinkable Revolution in Iran.* Cambridge: Harvard University Press.

Kitschelt, Herbert. 1989. *The Logics of Party Formation: Ecological Politics in Belgium and West Germany*. Ithaca: Cornell University Press.

McAdam, Douglas, Sidney Tarrow, dan Charles Tilly. 2001. *Dynamics of Contention.* Cambridge: Cambridge University Press.

McAdam, Doug, John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald (ed.). 1996. *Comparative Perspectives in Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Meyer, David, dan Sidney Tarrow. 1998. *The Social Movement Society*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Payne, Leigh A. 2000. *Uncivil Movements: The Armed Right Wing and Democracy in Latin America*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Rule, James R. 1988. *Theories of Civil Violence*. Berkeley: The University of California Press.

Snow, David A., Burke Rochford Jr., Steven K. Wordon, dan Robert D. Benford. 1986. "Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation." *American Sociological Review* 51: 464-481.

Tarrow, Sidney. 1998. *Power in Movement*. Edisi ke-2. Cambridge: Cambridge University Press.



Aktivisme Islam

Sekapur Sirih

Charles Tilly

Bayangkan anda ingin mendapatkan pengetahuan dari beberapa kumpulan teori yang disusun ketat untuk menggambarkan dan menjelaskan beberapa fenomena yang sebelumnya tidak pernah didekati secara sistematis oleh kumpulan teori itu. Anda, misalnya, mungkin berpikir bahwa teori chaos dapat digunakan untuk menjelaskan korupsi di sebuah perusahaan, atau bahwa teori evolusi bisa sangat bermanfaat untuk menerangkan berbagai perubahan dalam struktur keluarga. Anda akan memiliki satu pilihan di antara beberapa bentuk penerapan:

1. Secara langsung menganggap bahwa fenomena yang diminati tersebut tercakup dalam teori itu; misalnya, dengan mengklaim bahwa korupsi di sebuah perusahaan memang merupakan suatu jenis chaos—suatu tekanan terhadap dinamika normal perusahaan, melampaui batas-batas di mana mereka lazimnya beroperasi.

2. Meminjam suatu metafor informatif tanpa menekankan hubungan yang ketat; sebagai contoh, dengan mengatakan bahwa struktur-struktur keluarga berkembang melalui beragam seleksi kompetitif, namun mungkin tidak melalui mutasi-mutasi yang ditransmisikan secara genetis.
3. Menggunakan teori mapan tersebut untuk mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang bernas menyangkut fenomena anda tersebut, namun tidak menganggap bahwa jawaban-jawabannya akan tetap sama; misalnya, dengan menanyakan apakah rem-rem untuk terjadinya korupsi perusahaan yang konvensional tidak lagi bisa bekerja di luar suatu batas ukuran, kekayaan, atau heterogenitas tertentu.
4. Mengambil mekanisme-mekanisme dan proses-proses tertentu dari teori yang ada tersebut, dan bukannya memakai teori itu secara keseluruhan, dengan harapan bahwa mekanisme-mekanisme dan proses-proses tersebut bekerja dengan cara yang sama dalam wilayah baru itu; sebagai contoh, dengan memilih seleksi seksual sebagai suatu mekanisme yang dengannya struktur-struktur keluarga berubah.

Untuk menggapai apa yang disebut sebagai "teori gerakan sosial", para penulis terkemuka yang dikumpulkan oleh Quintan Wiktorowicz dalam buku ini tidak dapat mengikuti strategi 1, karena tidak terdapat suatu kumpulan teori koheren yang memadai tentang gerkan-gerakan sosial. Sebaliknya, gagasan-gagasan tentang struktur mobilisasi *(mobilizing structures)*, kesempatan politik *(political opportunities)*,

pembingkaian *(framing)*, dan repertoar *(repertoires)* yang selalu menjadi sandaran mereka, memberikan kepada mereka dan para pengkaji politik pertarungan atau perlawanan *(the politics of contention)* dua fungsi utama. Pertama, gagasan-gagasan tersebut mencakup serangkaian konsep standar untuk menggambarkan dan membandingkan episode-episode perseteruan, sejauh kesempatan politik mengandung ciri-ciri umum di dalam berbagai macam lingkungan, misalnya, maka konsep tersebut menarik perhatian kita pada ciri-ciri umum tersebut. Kedua, gagasan-gagasan itu menjadi semacam daftar pertanyaan untuk menata penjelasan tentang episode-episode perseteruan. Sebagai contoh, struktur-struktur mobilisasi mana yang penting? Bagaimana para partisipan bereaksi terhadap berbagai ancaman dan kesempatan? Dan jenis-jenis bingkai seperti apa yang digunakan untuk memobilisasi perseteruan? Namun, penjelasan-penjelasan itu sendiri mencakup berbagai spesifikasi tentang bagaimana dan mengapa elemen-elemen tersebut—yakni struktur mobilisasi, kesempatan politik, dan sebagainya—berfungsi dan berinteraksi sebagaimana yang terjadi. Paling tidak untuk saat ini, tidak tersedia teori yang memberikan spesifikasi-spesifikasi umum tentang bagaimana dan mengapa hal tersebut terjadi.

Sebagian besar penulis dalam buku ini menggunakan strategi 2 dan 3. Mereka memperlakukan aktivisme Islam sebagai sesuatu yang menyerupai suatu gerakan sosial dan/atau mereka memanfaatkan daftar pertanyaan yang standar dalam literatur gerakan sosial untuk mengajukan pertanyaan-

pertanyaan yang bernas tentang aktivisme Islam. Kedua strategi itu memiliki berbagai keuntungan baik dalam hal apa yang mereka cegah dan apa yang mereka permudah. Di sisi pencegahan, mereka memudahkan kita untuk menghindari pereduksian aktivisme Islam sebagai suatu produk langsung dari mentalitas-mentalitas Islam tertentu atau lingkungan sosial tertentu. Mereka menghindarkan kita dari kecenderungan untuk menjelaskan aktivisme sebagai suatu peristiwa tunggal di mana doktrin atau biografi seorang aktor itu sendiri menyebabkan perilaku aktor tersebut. Di sisi kemudahan, mereka memudahkan kita untuk memahami hubungan-hubungan di antara berbagai kelompok aktivis (serta antara para aktivis dan pemerintah) yang membentuk dan membentuk-kembali lokus, intensitas, dan bentuk aktivisme Islam. Saat saya membaca buku ini, sumbangan-sumbangannya sebagian besar didapatkan dari teori-teori tentang gerakan sosial dengan memandang aktivisme-aktivisme Islam (plural) sebagai suatu kumpulan episode politik interaktif yang berubah. Secara keseluruhan, para penulis dalam buku ini umumnya menghindari bahaya terbesar dari strategi 2 dan 3, membayangkan bahwa politik Islam harus menyerupai gerakan-gerakan sosial Barat hingga ke detail-detail seperti jenis program apa yang mereka usung dan bagaimana mereka menyebarluaskan klaim-klaim mereka, dengan dampak bahwa jika keserupaan-keserupaan tersebut tidak ditemukan, maka teori tersebut cacat atau gerakan-gerakan itu sendiri tidak memiliki ciri-ciri esensial.

Kita yang mempelajari gerakan-gerakan sosial Barat hanya bisa mendukung usaha itu. Sejauh hal itu membantu para pengkaji aktivisme Islam untuk memanfaatkan pengetahuan khusus mereka tentang negeri-negeri Muslim secara lebih efektif ketimbang menundukbawahkan pengetahuan mereka demi analogi-analogi yang salah, perbandingan aktivisme Islam dan non-Islam dapat dipastikan akan memperkaya pengetahuan kita tentang politik perseteruan secara umum. Selain itu, analisis dan perbandingan yang cermat akan membantu memecahkan berbagai persoalan yang tidak dapat dipecahkan oleh para spesialis Barat: dalam keadaan apa, bagaimana, dan mengapa represi pemerintah mengikis atau mendorong mobilisasi umum, bagaimana sebenarnya polarisasi ekstrem bekerja, mengapa negosiasi-negosiasi yang tampak mirip kadang berakhir dengan kesepakatan dan kadang dengan pembantaian besar-besaran, apa yang menentukan efektivitas bentuk-bentuk protes damai namun berbahaya seperti mogok makan, dan sebagainya, melalui serangkaian panjang teka-teki yang akrab bagi para peneliti gerakan sosial di mana pun.

Para peneliti mobilisasi dan konflik Islam mungkin bahkan mendukung penggunaan pilihan strategi 4 yang telah saya jabarkan di atas: memusatkan perhatian pada mekanisme-mekanisme dan proses-proses tertentu ketimbang analogi-analogi besar. Para penulis dalam buku ini, misalnya, berulang kali berhadapan dengan proses aktivasi batas (boundary activation) yang begitu kuat: membuat salah satu dari

beberapa pemilahan lokasi-lokasi sosial yang ada sebelumnya sedemikian menonjol sehingga menekan pemilahan-pemilahan lain dan mengorganisasi sebagian besar interaksi politik di sekitar (dan dalam) pemilahan itu saja. Tak diragukan, aktivasi batas terjadi secara luas dalam gerakan-gerakan sosial di seluruh dunia. Pemilahan-pemilahan berdasarkan gender, ras, bahasa, asal-usul nasional, antara komunitas-komunitas yang berdekatan, atau antara modal dan tenaga kerja yang telah lama ada dan mengorganisasi sebagian aspek kehidupan sosial sehari-hari secara tiba-tiba (atau untuk sementara) mendominasi politik publik di beberapa wilayah. Pemilahan kita/mereka semacam ini terus-menerus membentuk titik poros pertempuran yang mematikan, atau bahkan genosida. Para aktivis Islam tidak memonopoli aktivasi batas. Namun, pemilahan antara para Islamis yang "benar" dan "salah" dan pemilahan antara Muslim dan non-Muslim sedemikian sering muncul dalam cerita-cerita buku ini sehingga semua peneliti yang mempelajari politik perseteruan dapat belajar dari penggambaran dan penjelasan yang lebih jelas dari aktivasi merekauntuk tidak menyebut de-aktivasi mereka.

Izinkan saya mengatakan lebih jelas: saya ragu bahwa terdapat regularitas-regularitas dan prinsip-prinsip penjelasan yang menarik dalam skala *keseluruhan* gerakan sosial. Sejauh yang saya lihat, sarana-sarana struktur mobilisasi, kesempatan politik, repertoar, bingkai, dan aksi perseteruan tidak pernah berfungsi lebih dari sekadar suatu sarana orientasi untuk menata pengamatan yang kemudian harus dijelaskan oleh

para peneliti dengan sarana-sarana lain. Sebagaimana yang dikeluhkan oleh sekelompok kritikus, tidak seorang pun yang telah mengidentifikasi regularitas-regularitas empiris yang kuat atau memunculkan model-model kausal yang menjelaskan semua jenis struktur kesempatan politik, proses pembingkaian, atau rangkaian mobilisasi politik. Regularitas-regularitas dan prinsip-prinsip penjelasan beroperasi pada tingkat mekanisme dan proses, bukan pada tingkat kategori-kategori deskriptif tersebut.

Meskipun demikian, tantangan aktivisme Islam, sebagaimana yang dianalisis dengan sangat cermat dalam buku ini, hendaknya menghindarkan para peneliti yang mengkaji gerakan sosial dari kecenderungan mereka untuk memperlakukan mobilisasi gerakan sosial di seluruh dunia sebagai serangkaian keserupaan—lebih atau kurang mirip dan berhasil—dengan jenis-jenis gerakan sosial yang terdapat dalam demokrasi-demokrasi Barat selama satu abad terakhir atau lebih. Akan sangat menarik jika para peneliti aktivisme Islam, setelah memanfaatkan kerangka para peneliti gerakan sosial untuk mengguncang bidang mereka sendiri, akhirnya menyentakkan para pengkaji gerakan sosial Barat hingga mereka memahami di mana penjelasan-penjelasan yang efektif tersedia. Para penulis buku ini telah melakukan suatu kolaborasi yang sangat penting ke arah itu.***



Aktivisme Islam

Pendahuluan

Aktivisme Islam dan Teori Gerakan Sosial[1]

Quintan Wiktorowicz

Pada bulan Oktober 2001, keputusan Amerika Serikat untuk melancarkan serangan militer ke Afghanistan sebagai respons terhadap serangan 11 September oleh al-Qaeda menyebabkan munculnya gelombang besar protes di seluruh dunia Muslim. Terlepas dari beragam konteks aktivisme dan multivokalitas demonstrasi-demonstrasi tersebut, beberapa pola umum muncul selama tahap-tahap awal perang di Afghanistan itu. Pertama, banyak demonstrasi terbesar berlangsung setelah dilakukannya ibadah dan khutbah Jumat di masjid-masjid. Di Kenya, misalnya, 3.000 orang pemrotes memenuhi jalan-jalan di Nairobi, melambai-lambaikan plakat dan meneriakkan slogan-slogan setelah beribadah di sebuah masjid yang dipimpin Shaykh Ahmed Mussalam, Ketua Dewan Imam dan Sarjana (*Africa News*, 13 Oktober,

2001). Dalam sebuah peristiwa di Jakarta, setelah salat Jumat, 10.000 orang Islam berarak dari Monumen Nasional menuju Kedutaan Besar Amerika Serikat dan kemudian memenuhi Jalan Thamrin dengan para pemrotes, bus-bus, sepeda motor, dan truk (*Agence France Presse*, 19 Oktober 2001). Di Kuala Lumpur, 2.000 orang anggota Partai Islam Pan-Malaysia (PAS) berdemonstrasi di luar Kedutaan Besar Amerika setelah berkumpul untuk salat Jumat di sebuah masjid di dekatnya. Para wakil PAS akhirnya diizinkan masuk ke dalam kedutaan besar untuk mengajukan sebuah pernyataan yang memprotes pengeboman di Afghanistan itu (*Deutsche Presse-Agentur*, 12 Oktober 2001). Tak diragukan, berbagai demonstrasi juga terjadi di hari-hari lain. Namun, sebagai situs-situs sosial dari tindakan kolektif, berbagai pertemuan pada hari Jum'at di masjid-masjid di atas memberi kesempatan untuk mengorganisasikan ketidakpuasan.

Kedua, meskipun orang-orang Islam yang tidak memiliki afiliasi tertentu sering kali berpartisipasi dalam berbagai demonstrasi, kelompok-kelompok gerakan Islam adalah penggerak utama yang mengorganisasikan banyak peristiwa protes tersebut. Organisasi-organisasi Islam terkenal, seperti Ikhwanul Muslimun (Mesir dan Yordania), Partai Keadilan (Indonesia), dan Jamiat Ulama-I-Islam (Pakistan), mengorganisasi berbagai protes dan pertemuan besar-besaran yang menentang perang di Afghanistan dan dukungan pemerintah Muslim bagi Amerika Serikat. Kelompok-kelompok yang lebih kecil dan lebih radikal, seperti Laskar

Mujahidin (Indonesia), juga secara aktif mengorganisasikan berbagai demonstrasi menentang pengeboman Amerika Serikat tersebut.

Ketiga, demonstrasi-demonstrasi tersebut sering kali dimanfaatkan sebagai kesempatan untuk mengecam kebijakan luar negeri Amerika Serikat yang dianggap memutar-balikkan kesalahan dan memain-mainkan definisi istilah yang digunakan oleh pemerintah Amerika untuk membenarkan tindakannya. Secara khusus, Amerika digambarkan sebagai perwujudan kejahatan, terorisme, dan ketidakadilan karena dukungannya terhadap Israel ketimbang rakyat Palestina, kebijakannya terhadap Irak, dan serangan-serangannya yang menewaskan rakyat sipil di Afghanistan. Berbagai spanduk mengutuk perang Amerika Serikat di Afghanistan, seperti "Perang salib terhadap Islam" (*Jordan Times*, 12 Oktober 2001), dan menuduh bahwa "Bush adalah teroris terbesar" (*Deutsche Presse-Agentur,* 12 Oktober 2001). Spanduk-spanduk yang lain menyerukan "Selamatkan dunia dari terorisme global [yakni Amerika Serikat]" dan "Seret Bush ke pengadilan internasional" (*Agence France Presse*, 11 Oktober 2001). Slogan-slogan ini disertai dengan kutukan "Kematian [bagi] Amerika" yang tersebar di mana-mana dan plakat-plakat yang mengumumkan dukungan bagi Osama bin Laden. Dalam sebuah pertemuan besar di Nigeria Utara, yang dihadiri oleh lebih dari 3.000 orang Islam, Presiden Kano State Council Ulama dengan jelas meringkaskan sentimen umum yang ada di jalan-jalan di negeri Muslim: "Definisi Amerika tentang

terorisme berbeda dari definisi yang ada di seluruh dunia. Amerika adalah negara teroris terbesar, melihat serangan-serangannya yang tak beralasan terhadap negeri-negeri seperti Libya, Irak, dan Sudan" (*Agence France Presse*, 7 Oktober 2001).

Keempat, sebagian besar protes tersebut memperlihatkan serangkaian repertoar perseteruan *(repertoir of contention)* yang konsisten (Tilly, 1978; Traugott, 1995). Selain pawai dan pertemuan akbar yang dimaksudkan untuk memperlihatkan oposisi terhadap Amerika Serikat, para pemrotes menggunakan sarana-sarana perseteruan yang lain. Berbagai petisi ditujukan kepada wakil-wakil rakyat Amerika Serikat dan juga kepada pemerintah-pemerintah Muslim. Para pemrotes menggelar spanduk-spanduk dalam bahasa setempat dan juga dalam bahasa Inggris—yang terakhir ini memperlihatkan suatu strategi untuk mengincar *audiens* luar negeri dalam era globalisasi. Berbagai dukungan dan tindakan simbolik juga lazim muncul, khususnya idiom-idiom keagamaan dan pembakaran bendera Amerika dan patung Presiden George Bush. Kekerasan terjadi, namun biasanya sebagai tanggapan terhadap teknik penanganan protes yang cenderung represif.

Semua bentuk perseteruan ini adalah bagian dari apa yang kami sebut sebagai "aktivisme Islam"—*mobilisasi perseteruan untuk mendukung kepentingan dan tujuan kaum Muslim*. Definisi kami tentang "aktivisme Islam" jelas luas dan berusaha untuk seinklusif mungkin. Dalam hal ini, definisi itu mencakup beragam perseteruan yang sering kali muncul

atas nama "Islam", termasuk gerakan-gerakan dakwah, kelompok-kelompok teroris, tindakan kolektif yang bersumber dari simbol dan identitas Islam, gerakan-gerakan politik yang berusaha untuk mendirikan sebuah negara Islam, dan kelompok-kelompok berorientasi-ke-dalam yang mengusung spiritualitas Islam melalui usaha-usaha kolektif. Kami yakin bahwa melihat begitu banyaknya perbedaan dalam dunia Muslim menyangkut apa yang benar-benar "Islami", akan merupakan suatu kebodohan untuk secara dangkal membuat deskripsi sempit yang mencakup beberapa definisi sepihak tentang apa itu "Islami" dan menyingkirkan definisi-definisi yang lain.

Pola-pola perseteruan dalam protes-protes anti-Amerika Serikat yang digambarkan di atas bukanlah sesuatu yang khas milik aktivisme Islam. Berbagai petisi, spanduk, pawai, dan taktik-taktik perseteruan yang lain, misalnya, sangat umum ditemukan dalam aksi-aksi protes modern. Meskipun pengorganisasian dan pilihan taktik yang diterapkan mungkin berbeda-beda berdasarkan konteks lokal, terdapat instrumen-instrumen umum dalam rangkaian taktik tersebut yang memperlihatkan suatu konsistensi di berbagai tempat dan waktu. Sebagaimana dikemukakan oleh Sidney Tarrow (1994), taktik-taktik tersebut sangat umum sehingga mereka mencerminkan bentuk-bentuk protes modular yang dapat digunakan oleh aktor-aktor yang berbeda di waktu dan tempat yang berbeda. Selain itu, aktor-aktor kolektif yang lain juga menanggapi berbagai ketidakpuasan, menggunakan

berbagai sumber daya kelembagaan dan organisasi untuk mendapatkan dukungan, dan membuat bingkai-bingkai mobilisasi yang bersumber dari berbagai simbol, wacana, dan praktik, yang sering kali dirancang untuk membangkitkan rasa ketidakadilan untuk mendorong aktivisme.

Hal ini menunjukkan bahwa *dinamika, proses, dan organisasi* aktivisme Islam dapat dipahami sebagai elemen-elemen perseteruan yang penting yang melampaui kekhususan "Islam" sebagai suatu sistem makna, identitas, dan basis tindakan kolektif. Meskipun komponen-komponen ideasional dan inspirasi Islam sebagai suatu pandangan dunia ideologis membedakan aktivisme Islam dari bentuk-bentuk perseteruan yang lain, tindakan kolektif itu sendiri dan mekanisme-mekanisme yang ada memperlihatkan konsistensi dalam semua jenis gerakan. Dengan kata lain, aktivisme Islam bukanlah sesuatu yang *khas.*

Terlepas dari berbagai kemiripan ini, sebagian besar studi tentang aktivisme Islam masih terisolasi dari begitu banyak perkembangan teoretis dan konseptual yang muncul dari penelitian tentang gerakan sosial dan politik perseteruan. Sebaliknya, sebagian besar publikasi tentang aktivisme Islam lebih merupakan analisis deskriptif tentang ideologi, struktur, dan tujuan-tujuan dari beragam aktor Islam atau sejarah gerakan-gerakan tertentu. Dinamika-dinamika sosiologis yang lain masih tetap tidak dikaji atau diremehkan sebagai sesuatu yang bergantung pada

orientasi ideologis Islam yang unik, dan dengan demikian secara implisit mengesensialkan aktivisme Islam sebagai sesuatu yang tidak dapat dipahami secara komparatif dan mengekalkan keyakinan tentang eksepsionalisme Islam. Ketika analisis komparatif digunakan (di luar kajian atas beragam contoh aktivisme Islam), ia umumnya terbatas pada perbandingan dengan "fundamentalisme-fundamentalisme keagamaan" lain yang sama-sama memiliki fondasi ideologis dan orientasi keagamaan yang mirip, dan dengan demikian menegaskan keterbandingan gagasan dan bukan mekanisme aktivisme (Antoun dan Hegland, 1987; Lawrence, 1989; Sivan dan Friedman, 1990; Kepel, 1994; Marty dan Appleby, 1995). Akibatnya adalah bahwa karya kesarjanaan tersebut cenderung mengabaikan berbagai perkembangan dalam penelitian gerakan sosial yang dapat memberikan sumbangan teoretis pada banyak isu yang relevan dengan aktivisme Islam.

Rintangan lain terhadap pembentukan teori dalam studi tentang aktivisme Islam adalah bahwa penelitian multidisipliner tidak disatukan oleh suatu agenda penelitian bersama. Terpecah-pecah dalam beragam disiplin, publikasi-publikasi tentang aktivisme Islam cenderung mengikuti rangkaian pertanyaan penelitian, kerangka teoretis, dan metodologi yang sempit, yang masing-masingnya ditentukan oleh suatu fokus disiplin tertentu. Sebagian besar ilmuwan politik, misalnya, lebih tertarik kepada pertanyaan bagaimana Islam memengaruhi negara dan politik; para sosiolog tertarik untuk mengkaji akar-akar demografis para anggota baru

kalangan Islamis; para sarjana studi keagamaan umumnya berfokus pada gagasan-gagasan yang memotivasi aktivisme Islam; dan kalangan sejarawan menguraikan sejarah kelompok-kelompok Islamis tertentu. Akibatnya, fragmentasi disiplin keilmuan telah menghasilkan pemahaman yang lebih dalam tentang masing-masing elemen tertentu dari aktivisme Islam, tetapi hal itu berlangsung tanpa memunculkan model-model atau kerangka-kerangka yang menjelaskan bagaimana semua elemen ini berpadu bersama, berinteraksi, dan memengaruhi pola-pola perseteruan Islam. Sebaliknya, sebuah agenda penelitian bersama akan menghasilkan serangkaian pertanyaan-kerja, konsep, dan garis besar teori bersama yang membantu memberikan suatu pemahaman yang komprehensif dan saling-terkait tentang aktivisme Islam.

Tujuan buku ini adalah menawarkan teori gerakan sosial sebagai suatu kerangka dan agenda yang menyatukan, yang dapat menyediakan bentuk-bentuk penelitian yang efektif untuk memperluas batas-batas penelitian tentang aktivisme Islam. Sementara mayoritas studi tentang aktivisme Islam cenderung berasumsi bahwa serangkaian ketidakpuasan tertentu—yang diterjemahkan ke dalam idiom-idiom dan simbol-simbol keagamaan—menghasilkan mobilisasi, beragam generasi teori gerakan sosial dan perdebatan-perdebatan yang menyertainya memperlihatkan bahwa faktor-faktor lain sangat terkait dengan proses-proses mobilisasi, antara lain ketersediaan sumber daya, resonansi pembingkaian, dan perubahan dalam struktur-struktur

kesempatan politik. Dengan menggunakan teori gerakan sosial, buku ini memperlihatkan manfaat dari suatu bahasa bersama bagi analisis komparatif dan pembentukan teori.

Pada saat yang sama, harapan kami bukan hanya memperlihatkan cara di mana teori gerakan sosial memberikan pengaruh teoretis pada banyak isu yang sangat terkait dengan studi aktivisme Islam, melainkan juga memperlihatkan bagaimana studi tentang aktivisme Islam menawarkan lahan uji baru bagi teori gerakan sosial. Didominasi oleh penelitian empiris tentang Amerika Serikat dan Eropa Barat, pembentukan teori gerakan sosial sangat lekat dengan konteks masyarakat-masyarakat demokratis liberal dan masyarakat-masyarakat Barat, dan dengan demikian menyempitkan kemungkinan generalisasi temuan-temuan dan kesimpulan-kesimpulan. Seperti dikeluhkan oleh beberapa sarjana gerakan sosial, "Kekayaan komparatif baru yang tersedia bagi para peneliti gerakan sosial didasarkan terutama pada penelitian yang berakar dalam masyarakat-masyarakat demokratis liberal... Jika pemahaman kita tentang dinamika tindakan kolektif sudah sangat diuntungkan oleh perbandingan di antara kasus-kasus yang ditemukan di dalam masyarakat-masyarakat yang relatif homogen ini, bayangkan apa yang mungkin kita pelajari jika kita memperluas perspektif kita sehingga mencakup beragam masyarakat lain, di waktu dan tempat yang berbeda" (McAdam, 1996: xii).

Tak diragukan lagi, lingkup kasus yang belakangan diteliti memang telah meluas, mencakup masyarakat-masyarakat yang kurang terbuka dan masyarakat-masyarakat non-Barat. Namun demikian, dunia Muslim masih belum sepenuhnya terintegrasikan ke dalam teori gerakan sosial. Ketersebaran aktivisme Islam dan percabangan-percabangan globalnya (baik di dunia Muslim maupun non-Muslim, khususnya sejak 11 September) berarti bahwa kelemahan ini penting diperhatikan. Melihat beragamnya aktor-aktor kolektif yang beroperasi atas nama "Islam" (kelompok-kelompok ibadah, kaum teroris, lingkaran-lingkaran studi, partai-partai politik, LSM-LSM, perkumpulan-perkumpulan kebudayaan, dan lain-lain), seseorang mungkin akan mengeluarkan klaim kuat bahwa aktivisme Islam merupakan salah satu contoh aktivisme paling umum di dunia. Dengan demikian, ini merupakan topik yang penting, dan mungkin menantang teori gerakan sosial untuk memikirkan kembali dan memperbaiki asumsi-asumsi dan kesimpulan-kesimpulannya tentang perseteruan.

Dengan memperlihatkan produktivitas pendekatan teori gerakan sosial dalam memahami aktivisme Islam, buku ini telah memberi bentuk kepada minat yang sebenarnya sudah muncul secara kuat selama beberapa dekade belakangan. David Snow dan Susan Marshall (1984) memulai seruan pertama yang diterbitkan untuk memasukkan penelitian tentang aktivisme Islam ke dalam teori gerakan sosial. Analisis mereka

tentang hubungan antara imperialisme budaya dan gerakan-gerakan Islam secara efektif memanfaatkan sarana-sarana teoretis yang sedang berlaku dalam penelitian gerakan sosial pada masa itu, termasuk ketegangan-ketegangan struktural sebagai katalis, ideologi-ideologi mobilisasi, dan mobilisasi sumber daya. Agama digambarkan sebagai sumber dari suatu ideologi mobilisasi dan sumber-sumber daya organisasi yang digunakan untuk melawan imperialisme budaya yang terlihat. Mereka menyimpulkan dengan suatu seruan akan "integrasi penelitian tentang gerakan-gerakan keagamaan maupun politik" dan menyatakan bahwa "terlalu sering para peneliti kedua jenis gerakan tersebut mengabaikan karya satu sama lain, yang akibatnya adalah munculnya pemahaman yang tidak utuh tentang gerakan sosial" (1984: 146). Para penulis lain mendukung penghapusan yang lebih umum atas percabangan artifisial antara studi-studi gerakan keagamaan dan non-keagamaan (misalnya, Hannigan, 1991; Williams, 1994), dan sekelompok sarjana secara khusus mendorong studi tentang aktivisme Islam (secara langsung atau tidak langsung melalui contoh) (Foran, 1994; Vergés, 1997; Tehami, 1998; Wolff, 1998; Munson, 2001; Wiktorowicz, 2001; Schatz, 2002; Wickham, 2002; Clark, 2003; Hafez, 2003). Keputusan Sidney Tarrow untuk memasukkan pembahasan singkat tentang fundamentalisme Islam dalam edisi kedua *Power in Movement* (1998) mencerminkan pengakuan yang lebih luas di kalangan para teoretisi gerakan sosial bahwa aktivisme Islam merupakan topik penelitian yang penting, khususnya ketika

para sarjana semakin merambah mempelajari wilayah-wilayah dan gerakan-gerakan baru.

Pada saat yang sama, para spesialis aktivisme Islam telah secara aktif mencari kerangka baru untuk memahami perseteruan atas nama Islam. Didorong oleh perubahan menyeluruh dalam studi-studi wilayah untuk menjadi lebih komparatif dan teoretis (Tessler, 1999), mereka yang tertarik pada aktivisme Islam berusaha untuk terlibat dalam perdebatan-perdebatan yang lebih komprehensif dan teoretis. Sebagaimana dijelaskan oleh bagian-bagian di bawah ini, pencarian ini menjadikan para pengkaji aktivisme Islam mengalami berbagai perkembangan teoretis yang mirip dengan kecenderungan-kecenderungan dalam teori gerakan sosial. Meskipun dua wilayah penelitian ini secara historis kurang banyak berhubungan, berbagai perkembangan serupa mempererat persamaan-persamaan dan kemungkinan untuk saling mengisi. Bagian selanjutnya dari pengantar ini akan menguraikan wilayah-wilayah pertemuan yang muncul selama beberapa dekade terakhir, sebelum menyimpulkan dengan suatu penjelasan mengenai garis besar struktur buku ini.

Ketegangan-ketegangan Struktural sebagai Sebab-Sebab Terdekat?

Pendekatan-pendekatan awal terhadap studi gerakan-gerakan sosial bersumber dari ulasan-ulasan psikologi sosial fungsional tentang perilaku massa. Titik tolak analisis tersebut

adalah asumsi bahwa keseimbangan sistem merupakan suatu kondisi sosial yang natural. Dari perspektif ini, masyarakat secara organis menghasilkan infrastruktur kelembagaan yang mengatur keseimbangan antara masukan (inputs) dan keluaran (outputs) dalam sistem politik. Tuntutan-tuntutan sosial diakomodasi oleh lembaga-lembaga yang responsif yang menyalurkan dan menangani begitu banyak kepentingan untuk menghasilkan kebijakan-kebijakan yang optimal. Kebijakan-kebijakan ini, nantinya, meredakan berbagai tuntutan dan berfungsi memelihara keseimbangan sistem tersebut. Bagi kaum fungsionalis, ketidakseimbangan sistem bersumber dari ketegangan-ketegangan struktural eksogen yang menghasilkan ketidakpuasan baru dan mengikis efisiensi lembaga-lembaga, menghasilkan disfungsi-disfungsi patologis yang dapat mengakibatkan ketidakstabilan politik. Jika kemampuan kelembagaan tidak dapat mengakomodasi tuntutan-tuntutan baru masyarakat, akibat yang muncul adalah ketegangan sosial dan kekacauan politik (Huntington, 1968).

Generasi pertama teori gerakan sosial berakar dalam tradisi fungsionalisme di atas dan berfokus pada sebab-sebab struktural dan psikologis dari mobilisasi massa (lihat McAdam, 1982, Bab 1). Model-model klasik tersebut mengandaikan suatu hubungan kausal yang linier di mana ketegangan-ketegangan struktural menghasilkan ketidaknyamanan psikologis, yang pada gilirannya nanti menghasilkan tindakan kolektif. Beragam ketegangan, seperti industrialisasi, modernisasi, atau

krisis ekonomi, mengganggu kehidupan sosial dan rutinitas umum, dan dengan demikian memunculkan suatu tingkat ambiguitas normatif dan sosial tentang bagaimana menanggapi kondisi-kondisi yang berubah. Teori-teori tentang masyarakat massa, khususnya, menyatakan bahwa terkikisnya kelompok-kelompok perantara yang mengintegrasikan individu-individu ke dalam masyarakat dan politik mengakibatkan munculnya perasaan anomi, keputusasaan, dan kecemasan sosial yang semakin besar. Perasaan keterasingan dan ketidakmampuan berhadapan dengan berbagai perubahan sosial dipercaya mendorong individu-individu untuk bergabung dengan gerakan-gerakan sosial. Gerakan-gerakan tersebut dengan demikian dilihat sebagai mekanisme-mekanisme pelarian diri yang melaluinya individu-individu mendapatkan kembali perasaan bersatu dan berdaya (untuk beragam cara penafsiran, lihat Turner dan Killian, 1957; Kornhauser, 1959; Smelser, 1962). Meskipun terdapat berbagai macam varian dari teori gerakan sosial awal, semuanya memiliki pemahaman yang sama tentang gerakan sosial sebagai mekanisme-mekanisme untuk mengatasi ketidaknyamanan psikologis yang diakibatkan oleh ketegangan-ketegangan struktural.

Logika pendekatan sosio-psikologis tersebut mendominasi banyak karya kesarjanaan tentang aktivisme Islam. Bagi banyak sarjana, motivasi dasar yang mendorong aktivisme bersumber dari krisis-krisis struktural yang dihasilkan oleh kegagalan proyek modernisasi sekular (Waltz, 1986; Dekmejian, 1995; Hoffman, 1995; Faksh,

1997). Selama masa keemasan developmentalisme, para pemimpin di negara-negara Muslim, khususnya di Timur Tengah, mengadopsi model-model modernisasi Barat untuk mendorong perkembangan ekonomi. Para elite—yang digembleng dalam sistem-sistem pendidikan Barat—sering kali melihat modernisasi dan westernisasi sebagai bagian dari suatu proses yang sama, dan karena itu tidak hanya mendukung kebijakan-kebijakan industrialisasi, melainkan juga pelaksanaan praktik-praktik Barat, termasuk gaya berpakaian, sekularisasi, dan bahasa-bahasa Barat. Bahkan, di negara-negara yang lahir dari konfrontasi keras dengan kekuasaan-kekuasaan Barat, para elite sering kali mengadopsi ciri-ciri budaya Barat, meskipun mereka meneriakkan retorika anti-Barat. Inilah yang terjadi khususnya di Afrika Utara, di mana elite yang berkuasa lebih memilih untuk berbicara dengan bahasa Prancis. Meskipun minoritas kecil ini menyimpang dari arus besar budaya masyarakatnya sendiri, rezim berusaha untuk menentramkan populasi mereka dengan menjanjikan pertumbuhan ekonomi, kemakmuran nasional, dan perlindungan sosial.

Berbagai transformasi sosio-ekonomi yang cepat cenderung memusatkan kekayaan di kalangan elite berpendidikan Barat, borjuasi negara, dan pejabat-pejabat negara yang korup, sambil pada saat yang sama menghasilkan efek-efek sampingan negatif yang memengaruhi sebagian besar segmen masyarakat. Infrastruktur kota, misalnya, tidak memadai untuk menampung gejolak masuknya

para migran desa-kota yang mencari pekerjaan, yang mengakibatkan kurangnya perumahan, meluasnya wilayah-wilayah kumuh, dan munculnya kota-kota sangat besar yang demikian amburadul seperti Kairo, Teheran, dan Algiers. Pada saat yang sama, harga komoditas-komoditas pokok naik, sedangkan upah riil dan pekerjaan menurun. Pada akhir 1960-an dan awal 1970-an, standar hidup bagi banyak kalangan dalam masyarakat mengalami kemerosotan karena kebijakan-kebijakan ekonomi negara yang gagal. Perasaan ketidakpuasan ekonomi umum diperparah oleh penyingkiran dari kekuasaan politik, yang dimonopoli oleh sekelompok kecil elite yang tampak mendukung suatu sistem nilai yang asing. Kegagalan-kegagalan dan pemiskinan sebagian besar kalangan masyarakat yang semakin parah ini diperkuat oleh kekalahan besar dan pedih bangsa-bangsa Arab dalam perang 1967 melawan Israel, yang bertindak sebagai katalisator bagi introspeksi sosial (Haddad, 1992).

Meskipun para pendukung pemahaman sosio-psikologis ini setuju bahwa aktivisme Islam merupakan suatu respons terhadap berbagai ketegangan psikologis yang dihasilkan oleh keadaan-keadaan ini, para sarjana memperdebatkan arti-penting relatif dari berbagai sebab yang berbeda. Sebagian sarjana berpendapat bahwa faktor-faktor sosio-ekonomi merupakan sebab utama dan cenderung menekankan latar-belakang sosio-ekonomi yang serupa dari para aktivis Islam (Ibrahim, 1980; Anshari, 1984; Munson, 1986; Waltz, 1986). Asumsi dasar dari pendekatan semacam itu adalah bahwa

latar-belakang sosio-ekonomi memperlihatkan pada kita berbagai ketidakpuasan dan karenanya hal itu menjadi alasan mengapa individu-individu bergabung dengan suatu gerakan atau kelompok Islam. Penelitian-penelitian awal menunjukkan bahwa sebagian besar kalangan militan memiliki tingkat pendidikan yang tinggi dan tidak berapa lama pindah ke pusat-pusat kota, sering kali untuk mencari kesempatan kerja. Para sarjana berpendapat bahwa karena anggota-anggota baru kalangan militan ini tercerabut dari akar dan keluarga pedesaannya, hidup dalam suatu lingkungan perkotaan baru dengan nilai-nilai yang berbeda, dan mengalami mobilitas sosial yang terhambat, mereka merasakan suatu keterasingan dan anomi sosial yang menjadikan mereka rentan terhadap ajaran tradisi Islamis. Studi-studi yang kemudian memperlihatkan bahwa basis dukungan tersebut bergeser pada strata masyarakat yang kurang terdidik, namun para anggota baru tersebut masih dianggap dimotivasi oleh tekanan-tekanan psiko-sosial yang disebabkan oleh krisis sosio-ekonomi (Ibrahim, 1996).

Para sarjana yang lain melihat aktivisme Islam sebagai suatu respons terhadap imperialisme budaya. Dari perspektif ini, ketegangan sosial yang paling penting adalah pengaruh budaya Barat yang semakin besar, yang didukung oleh sekumpulan instrumen politik, ekonomi, dan militer asing dan internasional (Burgat dan Dowell, 1993; Keddie, 1994; Esposito).

Kalangan Islamis sendiri cenderung menekankan dimensi krisis ini. Apakah klaim-klaim tersebut menutupi kepentingan-kepentingan lain, kalangan Islamis sering kali mengungkapkan ketidakpuasan dan tujuan-tujuan mereka dalam bahasa yang mirip dengan bahasa peradaban" Huntington (1996), di mana mobilisasi dilihat sebagai suatu tanggapan terhadap niat busuk Barat untuk menghancurkan budaya masyarakat-masyarakat Muslim. Dampak langsung dari argumen infiltrasi budaya ini adalah bahwa pengikisan nilai-nilai dan praktik-praktik Islam dapat dipastikan akan menyebabkan munculnya berbagai persoalan yang lebih besar di berbagai wilayah kehidupan sosial, termasuk ekonomi, politik dan pertahanan militer. "Serangan Barat terhadap Islam" tersebut (apakah oleh musuh-musuh asing atau wakil-wakil Barat di dunia Muslim) dengan demikian dikonseptualisasikan sebagai suatu tahap pertama dalam sebuah konspirasi untuk menghancurkan, melemahkan, dan akhirnya mendominasi negara-negara Muslim (lihat Burgat dan Dowell, 1993; Wiktorowicz, dan Taji-Farouki, 2000).

Para sarjana yang lain mendukung penjelasan-penjelasan ketegangan politik bagi munculnya aktivisme Islam. Di bawah pemerintahan yang otoriter, massa tidak memiliki akses politik formal untuk menanggulangi berbagai dampak buruk proyek modernisasi dan memburuknya kualitas kehidupan. Dengan sedikitnya saluran politik yang terbuka, akibat yang muncul adalah ketegangan sosial dan perasaan terasing. Perasaan ketidakberdayaan politik tersebut diperparah

dengan tindak pasukan keamanan yang represif dan proses-proses administratif yang berusaha untuk mendepolitisasi masyarakat sipil *(civil society)* dan mencegah aktivitas-aktivitas oposisi. Karena gerakan-gerakan politik dilarang di sebagian besar rezim otoriter, aktivisme Islam menjadi suatu sarana alamiah bagi ketidakpuasan politik. Berakar dalam situs-situs sosial dari praktik dan nilai-nilai keagamaan yang umum diterima, perseteruan melalui Islam menggambarkan salah satu dari sedikit pilihan efektif yang tersedia untuk melawan penyingkiran politik.

Beberapa sarjana menjabarkan lebih jauh argumen ketegangan tersebut dan menegaskan bahwa bentuk tepat aktivisme Islam secara langsung berkaitan dengan intensitas krisis tersebut. Dekmejian mewakili perspektif ini ketika ia menyatakan bahwa "lingkup dan intensitas reaksi fundamentalis, yang berkisar dari kebangkitan spiritual hingga kekerasan revolusioner, bergantung pada seberapa mendalam dan luasnya lingkungan krisis" (1995: 6). Ketegangan yang semakin meningkat dianggap menyebabkan munculnya tanggapan yang semakin kuat, di mana individu-individu berusaha untuk menjangkarkan kembali diri mereka atau mengatasi ketidakpuasan melalui agama (Esposito, 1992: 12-17).

Pendekatan sosio-psikologis awal terhadap studi gerakan sosial tersebut dikritik keras karena rumusannya yang terlalu sederhana tentang hubungan yang pasti antara

ketegangan struktural dan ketidakpuasan gerakan (misalnya, McAdam, 1982), suatu kritik yang sama-sama bisa diterapkan pada pendekatan-pendekatan serupa dalam studi tentang aktivisme Islam. Sistem-sistem tidak secara inheren seimbang atau statis, melainkan terus-menerus dinamis ketika sistem-sistem itu mengalami tekanan dan ketegangan perubahan, peristiwa, dan interaksi sosial. Yang lebih penting, ketegangan sosial dan ketidakpuasan yang dihasilkannya (yang dianggap katalisator bagi aksi perseteruan) tersebar luas di semua masyarakat (meskipun isi jelasnya berbeda-beda berdasarkan kondisi-kondisi lokal), namun tidak selalu memunculkan suatu gerakan. Pada kenyataannya, gerakan-gerakan sosial tidak berhubungan dengan logika pasangan ketegangan-gerakan. Negara-negara miskin dengan sumber-sumber daya atau kebebasan politik yang terbatas sering kali tidak banyak menghasilkan gerakan-gerakan sosial, meskipun terdapat begitu banyak ketegangan dan ketidakpuasan. Di sisi lain, demokrasi-demokrasi Barat, yang memiliki standar kehidupan, kebebasan politik, dan stabilitas yang lebih tinggi, malah penuh dengan berbagai gerakan yang kuat.

Model-model ketegangan dari gerakan-gerakan sosial awal tersebut bukan hanya mengabaikan begitu banyak contoh di mana ketegangan tidak menghasilkan mobilisasi gerakan, namun mereka juga cenderung mengabaikan dimensi-dimensi purposif, politik, dan organisasi dari kontestasi gerakan. Gerakan-gerakan tidak sekadar merupakan mekanisme-mekanisme pengelolaan psikologis; mereka sering kali secara

eksplisit difokuskan dan diarahkan pada wilayah politik (McAdam, 1982; Buechler, 1993). Selain itu, para pesertanya bukan individu-individu "disfungsional" yang mencari kenyamanan psikologis, melainkan lebih sering merupakan anggota-anggota masyarakat terdidik dan normal.

Sementara teori gerakan sosial berusaha untuk mengatasi kelemahan teoretis ini, studi tentang aktivisme Islam, sampai tingkat yang luas, masih tetap terkungkung oleh berbagai keterbatasan inheren dari model sosio-psikologis tersebut. Dengan didasarkan pada pengandaian-pengandaian dasar model tersebut, sebagian besar penafsiran ulang berusaha untuk membuat suatu daftar ketegangan dan ketidakpuasan yang lebih kompleks. Penjelasan-penjelasan bagi munculnya aktivisme Islam tidak lagi secara sempit difokuskan pada satu kategori ketegangan atau ketidakpuasan (politik, sosio-ekonomi, atau budaya), melainkan menggabungkan faktor-faktor ini dalam suatu kerangka penjelasan yang mencakup daftar panjang sebab-sebab utama. Akumulasi masif berbagai macam persoalan sosial membuat mobilisasi hampir tak terelakkan.

Namun, dengan secara gegabah mengulangi kelemahan-kelemahan dari penjelasan-penjelasan berbasis-ketegangan, para sarjana tidak dapat secara efektif menjawab persoalan-persoalan pokok tentang kemunculan dan dinamika aktivisme Islam. Dalam kondisi-kondisi represi, bagaimana gerakan-gerakan membuat ketidakpuasan individual menjadi

ketidakpuasan kolektif, serta memobilisasi para peserta? Melihat kondisi, ketegangan, dan ketidakpuasan struktural yang serupa, apa yang menjelaskan variasi lintas-negara dan lintas-waktu dalam pola-pola mobilisasi Islam? Dalam konteks politik bersama, apa yang menjelaskan perbedaan-perbedaan di dalam taktik yang digunakan sebuah gerakan? Mengapa beberapa kelompok menggunakan kekerasan, sementara kelompok-kelompok yang lain tetap tidak menggunakan kekerasan? Dan mengapa individu-individu yang tidak puas menoleh pada Islam dan bukan pada demokrasi liberal, nasionalisme, sosialisme, atau "isme-isme" yang lain? Pertanyaan-pertanyaan tersebut memunculkan isu-isu komparatif tentang dinamika perseteruan yang memprioritaskan mekanisme-mekanisme tindakan kolektif. Ketegangan dan ketidakpuasan struktural mungkin diperlukan, namun itu semua bukan merupakan suatu penjelasan kausal yang memadai bagi aktivisme Islam.

Sumber Daya dan Struktur Mobilisasi

Teori Mobilisasi Sumber Daya (TMSD) muncul sebagai tanggapan terhadap berbagai kelemahan dari pendekatan-pendekatan gerakan sosial model sosio-psikologis awal, seperti digambarkan di atas. Ketimbang melihat gerakan-gerakan sebagai sesuatu yang dibentuk oleh individu-individu tidak rasional atau yang secara psikologis tertekan yang bergabung sebagai respons terhadap ketegangan-ketegangan struktural, TMSD melihat gerakan-gerakan sebagai sesuatu yang rasional, suatu manifestasi tindakan kolektif yang terorganisasi.

Sebagai sebuah pendekatan, penegasan utama TMSD adalah bahwa sementara ketidakpuasan tersebar luas, gerakan tidak. Akibatnya, harus ada variabel-variabel perantara yang menerjemahkan tiap-tiap ketidakpuasan menjadi suatu pernyataan yang terorganisasi. Bagi TMSD, sumber daya dan struktur-struktur mobilisasi, seperti organisasi-organisasi gerakan sosial yang formal, diperlukan untuk menciptakan ketidakpuasan kolektif, yang tanpa itu kepuasan tersebut akan tetap merupakan ketidakpuasan individual. Gerakan-gerakan tidak dilihat sebagai ledakan-ledakan tidak rasional yang ditujukan untuk meringankan ketegangan psikologis, melainkan lebih sebagai suatu pernyataan yang terorganisasi dan yang terstrukturkan melalui mekanisme-mekanisme mobilisasi yang memberikan sumber-sumber daya strategis bagi tindakan kolektif yang berlanjut.

TMSD, yang berakar dalam konteks masyarakat-masyarakat Barat, menekankan dimensi rasional dan strategis dari gerakan-gerakan sosial dalam masyarakat-masyarakat demokratis liberal (Oberschall, 1973; Gamson, 1975; Tilly, 1978; Jenkins, 1983; McCarthy dan Zald, 1987a, 1987b). Gerakan-gerakan membentuk wadah bagi mobilisasi, mekanisme komunikasi, dan staf-staf profesional melalui suatu proses birokratisasi dan diferensiasi kelembagaan yang didesain untuk mengkoordinasi dan mengorganisasikan perseteruan. Dengan infrastruktur yang kuat dan kokoh, lembaga-lembaga formal, sumber daya, organisasi-organisasi komunitas organik, dan pembagian kerja, gerakan secara strategis dapat mengarahkan

aktivisme untuk memaksimalkan dampak dan pengaruh. Dalam kasus-kasus di mana ketersediaan sumber daya bagi kolektivitas-kolektivitas yang tidak berdaya bersifat terbatas, maka campur tangan pihak ketiga mungkin diperlukan untuk memunculkan struktur-struktur mobilisasi (Jenkins dan Perrow, 1977). Pada saat yang sama, para pengelola gerakan (*movement entrepreneurs*) menawarkan insentif-insentif tertentu (Olson, 1965) (material, solidaritas, serta purposif) untuk memikat para aktor untuk bergabung dengan sebuah organisasi gerakan sosial, yang secara tajam membedakan anggota rasional TMSD dari para anggota model-model sosio-psikologis yang secara psikologis tertekan. Baik bagi para pengelola maupun staf profesional organisasi gerakan sosial, pekerjaan bergantung pada kemampuan organisasi tersebut untuk menarik dan memelihara keanggotaan, dan dengan demikian memunculkan suatu model bisnis-gerakan yang dirancang untuk mendorong kontinuitas organisasi. Konsekuensi dari rumusan semacam itu adalah bahwa gerakan-gerakan sosial yang matang memanfaatkan sumber-sumber daya untuk berkembang menjadi model-model organisasi yang mirip dengan entitas-entitas birokratis dan bentuk-bentuk politik terlembagakan yang lain.

Meskipun sebagian besar penelitian tentang aktivisme Islam tidak secara langsung mengulas perdebatan-perdebatan TMSD, beberapa karya kesarjanaan memperlihatkan pentingnya sumber-sumber daya organisasi. Masjid, misalnya, merupakan lembaga utama bagi praktik keagamaan dalam

masyarakat-masyarakat Muslim, dan sering kali dimanfaatkan sebagai suatu struktur mobilisasi religio-spasial oleh beragam kelompok Islamis (misalnya, lihat Parsa, 1989). Dalam struktur fisik masjid, kalangan Islamis menyelenggarakan khutbah, ceramah, dan kelompok-kelompok studi untuk menyebarkan pesan gerakan tersebut, mengorganisasi tindakan kolektif, dan merekrut anggota-anggota baru. Masjid-masjid juga menawarkan jaringan organik dan nasional yang menghubungkan komunitas-komunitas aktivis di berbagai tempat. Dalam hal ini, mobilisasi lewat masjid tersebut analog dengan penggunaan gereja oleh gerakan hak-hak sipil di Amerika Serikat (McAdam, 1982; Morris, 1984), meskipun peran masjid sebagai "ruang bebas" telah merosot pada tahun-tahun belakangan ini, ketika rezim-rezim memperluas kontrol negara atas lembaga-lembaga keagamaan publik.

LSM-LSM Islam merupakan kumpulan organisasi tingkat-menengah lain yang umum digunakan (Sullivan, 1994; Clark, 1995, 2003; Shadid, 2001; Wiktorowicz, 2001). LSM-LSM Islam, seperti klinik medis, rumah sakit, yayasan-yayasan derma, pusat-pusat budaya, dan sekolah-sekolah, menyediakan barang dan jasa dasar untuk memperlihatkan bahwa "Islam adalah jawaban" bagi persoalan-persoalan sehari-hari dalam masyarakat Muslim. Dalam konteks organisasi ini, aktivis-aktivis Islam tidak hanya memberikan layanan-layanan sosial yang diperlukan (sering kali di wilayah-wilayah di mana program-program negara tidak hadir atau tidak berlangsung efektif), melainkan juga memanfaatkan

interaksi-interaksi sosial dengan komunitas-komunitas lokal untuk menyebarluaskan pesan dan merekrut anggota. Paling tidak dalam beberapa kasus, kesempatan-kesempatan kerja di LSM-LSM Islam memberikan imbalan patronase (insentif-insentif selektif) bagi para konstituen yang loyal, dan dengan demikian memperkuat ikatan solidaritas dengan gerakan tersebut. Organisasi-organisasi yang berakar dalam aktivitas-aktivitas pembangunan sosio-ekonomi ini menggambarkan suatu wajah publik yang bersahabat yang mendukung pesan Islam tanpa secara langsung menentang rezim, meskipun aktivitas-aktivitas itu sendiri mungkin memperlihatkan ketidakmampuan negara untuk menangani secara efektif persoalan-persoalan sosio-ekonomi (Sullivan, 1994). Aktivitas-aktivitas tersebut juga memberikan contoh-contoh yang konkret dan jelas dari apa yang bisa diberikan Islam, berbeda dari kegagalan-kegagalan modernisasi sekular negara. LSM-LSM Islam lazim digunakan oleh gerakan-gerakan damai yang bertujuan untuk melakukan reformasi, namun mereka juga merupakan sumber-sumber daya organisasi bagi kelompok-kelompok radikal seperti Hizbullah dan Hamas (Shadid, 2001; Robinson dalam buku ini). Ketika rezim mengekang ruang politik formal, program-program pemberdayaan masyarakat melalui aktivitas-aktivitas Islam di kalangan bawah bisa memberikan sumber daya yang nyata untuk mobilisasi (Wickham, 2002).

Dalam masyarakat sipil (*civil society*), para aktivis Islam juga melakukan mobilisasi melalui struktur asosiasi-asosiasi

profesi dan mahasiswa (Wickham, 1997; Fahmy, 1998). Dalam masyarakat-masyarakat Muslim, asosiasi-asosiasi ini sering kali berfungsi sebagai gelanggang-gelanggang politik alternatif di mana berbagai macam kecenderungan sosial bersaing untuk mendapatkan kontrol atas posisi dan sumber daya kelembagaan. Dengan merosotnya ideologi dan gerakan kiri, khususnya setelah berakhirnya Perang Dingin, gerakan-gerakan Islam berhasil memegang kendali atas beragam asosiasi dan memanfaatkan mereka untuk mendukung suatu pesan keagamaan, sambil menyediakan layanan-layanan bagi badan profesional atau mahasiswa. Para aktivis Islam tidak menciptakan sumber daya-sumber daya organisasi ini; sebaliknya, mereka merebut dan mengambil-alih "sumber daya-sumber daya potensial" untuk tujuan gerakan tersebut (Kurzman, 1994).

Selain forum-forum organisasi ini, sejumlah kelompok Islam menanggapi tingkat liberalisasi politik yang terbatas dengan melakukan mobilisasi melalui partai-partai politik (Esposito dan Voll, 1996; Robinson, 1997; Akinci, 1999; Langhor, 2001; Lust-Okar, 2001). Meskipun banyak kalangan Islamis menolak demokrasi sebagai sesuatu yang tidak Islami, berbagai gerakan berorientasi reformasi mengambil keuntungan dari berbagai keterbukaan politik baru. Di Yordania, misalnya, Islamic Action Front (IAF, *Front Aksi Islam*) memperlihatkan kekuatan elektoral dan kemampuan organisasi yang besar sejak organisasi itu dibentuk pada 1993. IAF adalah partai yang paling luas diakui di kerajaan itu dan

secara serius bersaing dalam pemilu-pemilu di tingkat kota dan parlemen (terkecuali boikot pemilihan nasional pada 1997). Di Turki, Indonesia, Malaysia, Yaman, dan di tempat lain, kalangan Islamis moderat juga memperlihatkan ketrampilan yang baik dalam memobilisasi dukungan melalui partai-partai politik (Langhor, 2001). Bahkan kalangan radikal-reformis dari kelompok Islam dan Jihad Islam di Mesir berusaha membentuk kendaraan partai politik (Partai Syariah dan Partai Islah), meskipun oposisi dan represi negara menjadi rintangan besar.

Meskipun TMSD cenderung menekankan jenis organisasi-organisasi formal ini, teori itu juga melirik peran lembaga-lembaga dan jaringan-jaringan sosial informal. Begitu banyak studi, misalnya, menggarisbawahi pentingnya jaringan-jaringan sosial bagi rekrutmen gerakan, khususnya dalam aktivisme berisiko tinggi di mana ikatan-ikatan sosial memberikan ikatan kepercayaan dan solidaritas dan mendorong aktivisme (McAdam, 1986). Studi-studi yang lain menekankan struktur yang terdesentralisasi, bercecabang *(polycephalous)*, dan berjejaring *(reticulated)* dari gerakan-gerakan seperti Pantekostal dan gerakan-gerakan kulit hitam (Gerlach dan Hine, 1970). Dan sejumlah sarjana menggunakan pemahaman yang kurang formal tentang gerakan-gerakan sosial dengan mengkonseptualisasi gerakan-gerakan yang terstrukturkan secara informal sebagai "komunitas-komunitas gerakan sosial," yang dipahami sebagai "jaringan-jaringan informal para partisipan yang terpolitisasi dan yang aktif dalam mendukung tujuan-tujuan sebuah gerakan sosial,

di luar batas-batas organisasi formal" (Buechler, 1990: 61). Dibandingkan dengan model organisasi-organisasi gerakan sosial yang birokratis, komunitas-komunitas gerakan sosial memperlihatkan "batas-batas yang cair, struktur kepemimpinan yang fleksibel, dan pembagian kerja yang lunak" (*ibid*., 42). Contoh-contohnya antara lain adalah elemen-elemen gerakan perempuan (Buechler, 1990), kaum feminis lesbian (Taylor dan Whittier, 1992), beberapa gerakan lingkungan (Stoecker, 1995), gerakan kesehatan alternatif (Schneirov dan Geczik, 1996), dan *Earth First!* (Ingalsbee, 1996). Paling tidak beberapa sarjana berpendapat bahwa wadah informal, dibanding organisasi-organisasi formal, lebih efektif untuk melakukan protes karena imperatif-imperatif untuk bertahan dari organisasi-organisasi gerakan sosial dapat meruntuhkan tujuan sebuah gerakan (Piven dan Cloward, 1979).

Penggunaan jaringan-jaringan sosial dan sumber-sumber daya informal untuk mobilisasi sangat lazim ditemukan dalam masyarakat-masyarakat yang kurang terbuka, di mana visibilitas merupakan sesuatu yang berbahaya. Dalam konteks seperti itu, sumber-sumber daya formal adalah target yang mengundang represi rezim dan mungkin memudahkan pasukan keamanan untuk menghancurkan kemampuan kelembagaan sebuah gerakan. Akibatnya, gerakan-gerakan lebih memilih menggunakan lembaga-lembaga informal dan jaringan-jaringan sosial untuk aktivisme, karena semua itu berakar pada hubungan-hubungan sehari-hari dan dengan

demikian lebih tidak terlacak oleh kontrol negara (Scott, 1990; Opp dan Gern, 1993; Schneider, 1995; Zuo dan Benford, 1995; Pfaff, 1996; Loveman, 1998; Zhao, 1998). Dalam analisisnya tentang "revolusi" 1989 di Eropa Timur, misalnya, Pfaff (1996: 99) menemukan bahwa dalam "masyarakat-masyarakat di mana negara hampir melenyapkan ruang publik yang terbuka dan organisasi yang independen dari kontrol rezim, ikatan-ikatan informal amat sangat penting. Ikatan jaringan yang sangat kuat memupuk identitas dan solidaritas kolektif, menyediakan organisasi dan kontak informal, dan memberikan informasi yang tidak tersedia bagi individu dengan cara lain." Mengkaji persoalan mobilisasi yang sama dalam konteks masyarakat Cina yang represif, Zuo dan Benford (1995) menemukan bahwa gerakan mahasiswa Cina mengatasi rintangan serupa untuk melakukan mobilisasi dengan memanfaatkan jaringan-jaringan sosial, kelompok-kelompok studi kampus, serikat-serikat mahasiswa, jaringan-jaringan asrama mahasiswa, dan komunikasi-komunikasi informal, seperti pernyataan-pernyataan protes, yang semuanya mempermudah konstruksi sosial ketidakpuasan dan protes.

Melihat watak otoritas Islam yang terdesentralisasi, pentingnya hubungan-hubungan sosial dan personalisme, dan represi politik dalam masyarakat-masyarakat Muslim, karya kesarjanaan tentang aktivisme Islam memiliki banyak sumbangan bagi studi tentang karakter informal (informalitas) dalam teori gerakan sosial. Di Yordania, misalnya, sejumlah aktivis Islam memanfaatkan jaringan-jaringan sosial informal

sebagai struktur dan sumber daya mobilisasi yang berharga untuk menegaskan diri (Wiktorowicz, 2001). Terlepas dari liberalisasi politik pada 1989, rezim Yordania menjaga kontrol sosial dan politik melalui "manajemen tindakan kolektif"—manipulasi proses-proses birokratis untuk meneguhkan batas-batas dan menyalurkan aktivisme gerakan dalam arah tertentu yang kurang berbahaya. Kode-kode hukum dan prosedur-prosedur administratif dimanipulasi untuk mendukung pembentukan organisasi-organisasi gerakan sosial Islam yang moderat dan menggerogoti kemampuan para aktivis yang lebih radikal. Sebaliknya, para aktivis radikal menanggapi berbagai pembatasan ini dengan melakukan mobilisasi melalui jaringan-jaringan dan lembaga-lembaga sosial informal. Melalui jaringan hubungan pribadi, lingkaran mahasiswa, dan pertemuan-pertemuan informal yang longgar, para aktivis ini melakukan mobilisasi di luar batas-batas lembaga-lembaga formal. Meskipun personalisme dan informalitas mungkin pada akhirnya membatasi jangkauan sebuah gerakan sosial, jaringan-jaringan sosial memberikan berbagai sumber daya yang berharga bagi keberlangsungan dan aktivisme gerakan, khususnya dalam konteks di mana otoritarianisme membatasi ketersediaan sumber daya formal.2 Dalam konteks Muslim, jaringan-jaringan informal merupakan suatu komponen yang tidak dapat dihilangkan dari matriks sosial, dan sering kali dimanfaatkan sebagai sumber daya untuk tujuan-tujuan politik, sosial, dan ekonomi (Denoeux, 1993; Ismail, 2000).

Kesempatan dan Hambatan

Gerakan-gerakan sosial tidak beroperasi dalam ruang hampa; mereka adalah bagian dari suatu lingkungan dan konteks sosial yang lebih luas yang dicirikan oleh berbagai konfigurasi keleluasaan dan hambatan yang berubah dan cair yang menstrukturkan dinamika gerakan. Terlepas dari tingkat ketidakpuasan, ketersediaan sumber daya, atau kelaziman struktur mobilisasi, para aktor kolektif dibatasi maupun diberdayakan oleh faktor-faktor eksogen, yang sering kali membatasi kemungkinan gerakan dan daftar taktik, tindakan, dan pilihan. Pemahaman-pemahaman tersebut mengontekstualkan tindakan kolektif dengan memasukkan pengaruh faktor-faktor eksternal serta struktur kesempatan dan hambatan. Meskipun banyak sarjana menggambarkan struktur-struktur ini sebagai "struktur-struktur kesempatan *politik*" dan memasukkan mereka ke dalam suatu model proses politik dari mobilisasi gerakan sosial, dalam kenyataannya mereka juga mencakup faktor-faktor budaya, sosial, dan ekonomi.

Para teoretisi gerakan sosial tidak niscaya memiliki definisi yang sama tentang faktor-faktor eksogen yang paling penting, namun sebagian besar kesarjanaan di wilayah ini berfokus pada "pembukaan dan penutupan ruang politik dan lokasi kelembagaan dan substantifnya" (Gamson dan Meyer, 1996: 277). Sebagian dari variabel-variabel yang paling sering dikemukakan dalam menentukan akses ke ruang politik mencakup tingkat akses formal dan informal ke

lembaga-lembaga dan pembuatan keputusan politik, tingkat penerimaan sistem politik terhadap kelompok-kelompok penantang, keberadaan sekutu dan penentang, stabilitas koalisi elite yang berkuasa, sifat represif negara, dan kemampuan kelembagaan negara (Tilly, 1978; Kitschelt, 1986; Tarrow, 1994; McAdam dkk., 1996a). Meskipun dimensi-dimensi ini mungkin memengaruhi gerakan-gerakan sosial dengan membuka atau menutup kemungkinan untuk aktivisme, respons-respons gerakan bergantung pada pengenalan dan penafsiran atas kesempatan dan ancaman yang ada (Kurzman, 1996; McAdam dkk., 2001).

Kendati pendekatan ini memusatkan perhatiannya pada faktor-faktor struktural, ia memiliki asumsi-asumsi yang serupa dengan TMSD. Secara khusus, terlepas dari perbedaan-perbedaan mikro-makro antara kedua pendekatan tersebut, mereka sama-sama memiliki asumsi dasar bahwa perseteruan gerakan sosial bersumber dari aktor-aktor rasional. Bagi TMSD, para pengelola gerakan membentuk organisasi-organisasi gerakan sosial dan infrastruktur kelembagaan dan secara strategis memobilisasi sumber daya dan personel untuk menghasilkan pilihan-pilihan dan tindakan-tindakan yang efektif, entah bagi preferensi-preferensi individu ataupun tujuan-tujuan bersama gerakan. Para peserta gerakan bukanlah tidak rasional, melainkan bergabung dengan gerakan karena beragam insentif dan tujuan. Demikian juga, meskipun analisis strukturalis gerakan sosial terutama memusatkan perhatian pada cara-cara di mana kondisi-kondisi struktural

memengaruhi dinamika gerakan sosial, terdapat asumsi bahwa para aktor, begitu mereka menyadari terdapatnya kesempatan dan ancaman, akan memberi tanggapan secara rasional untuk memaksimalkan berbagai keterbukaan atau mengatasi kesulitan (Berejikian, 1992). Fokus pada faktor-faktor struktural dengan demikian merupakan suatu bagian tambahan dari keseluruhan pemahaman tentang gerakan-gerakan sosial dan mencerminkan suatu perbedaan dalam penekanan, bukan perbedaan ontologis yang fundamental.

Sejak akhir 1990-an, sejumlah sarjana bergeser untuk mengonseptualisasikan kembali para aktivis Islam sebagai para pemikir strategis yang berakar dalam suatu konteks politik yang memengaruhi pilihan dan keputusan (Anderson, 1997; Alexander, 2000; Ismail, 2001). Penelitian terbaru, misalnya, memperlihatkan bahwa terlepas dari pemahaman-pemahaman yang umum diterima tentang Hamas sebagai sebuah gerakan yang tidak kenal kompromi yang terjebak pada kesetiaan kaku pada doktrin, gerakan tersebut secara strategis menanggapi berbagai perubahan dalam konteks politik yang mengitarinya. Sebelum *intifada* Palestina yang dimulai pada 2000, terdapat dukungan umum yang semakin besar bagi proses damai, yang menghamparkan suatu dilema bagi gerakan tersebut. Kesetiaan kaku dan posisi yang keras *vis-á-vis* perdamaian sangat mungkin mengikis dukungan publik sekitar, yang berusaha mengakhiri berbagai kesulitan ekonomi dan sosial dari pendudukan, dan dengan demikian mengancam keberlangsungan hidup organisasi Hamas

sebagai alternatif terhadap Arafat dan para pendukungnya. Akibatnya, Hamas secara taktis menyesuaikan doktrinnya dan mengakomodasi kemungkinan perdamaian dengan Israel dengan melihat perdamaian sebagai suatu jeda sementara dalam jihad yang akan memperkuat kekuatan Muslim sebelum serangan final. Konsep-konsep Islam seperti sabar (*sabr*) dan gencatan senjata (*hudna*) digunakan untuk melegitimasi fleksibilitas doktrin dalam keseluruhan tujuan gerakan tersebut (Mishal dan Sela, 2000; lihat juga Hroub, 2000). Pergolakan dan peningkatan kekerasan yang dimulai pada September 2000 meningkatkan dukungan publik bagi Hamas dan memberi kesempatan bagi gerakan tersebut untuk menyatakan kembali posisi dan aksi militan sebelumnya. Studi-studi lain tentang kelompok Islam bersenjata di Aljazair (Kavylas, 1999) dan banyak bab dalam buku ini (Hafez, Hafez dan Wiktorowicz, Lawson, dan Robinson) setuju bahwa kaum radikal merespons berbagai struktur kesempatan secara rasional dan strategis. Paling tidak beberapa studi tentang kelompok-kelompok Islamis moderat juga menggambarkan para aktivis sebagai para pemikir strategis yang dipengaruhi oleh kesempatan dan hambatan (Mufti, 1999; Alexander, 2000).

Budaya dan Proses Pembingkaian *(Framing)*

Sejak 1980-an, para teoretisi gerakan sosial tertarik pada peran faktor-faktor ideasional, antara lain interaksi sosial, makna, dan budaya (Morris dan Mueller, 1992; Laraña dkk., 1994; Johnston dan Klandermans, 1995). Selain dimensi-dimensi strategis dan strukturalis dari mobilisasi yang digambarkan

dalam teori mobilisasi sumber daya (TMSD) dan model proses politik, teori gerakan sosial semakin kuat mengkaji bagaimana individu-individu peserta mengonseptualisasikan diri mereka sebagai suatu kolektivitas; bagaimana para calon peserta diyakinkan untuk berpartisipasi; dan cara-cara di mana makna diproduksi, diartikulasikan, dan disebarkan oleh aktor-aktor gerakan melalui proses-proses interaktif. Dalam perkembangan sebuah pendekatan teoretis terhadap gerakan-gerakan sosial, minat ini umumnya mewujudkan dirinya melalui studi tentang pembingkaian (*framing*).

Bingkai (*frames*) merupakan skema-skema yang memberikan sebuah bahasa dan sarana kognitif untuk memahami pengalaman-pengalaman dan peristiwa-peristiwa di "dunia luar". Bagi gerakan-gerakan sosial, skema-skema ini penting untuk menghasilkan dan menyebarkan penafsiran-penafsiran gerakan dan dirancang untuk memobilisasi para peserta dan dukungan. Sebagai agen-agen pemberi makna yang terlibat dalam konstruksi sosial makna, gerakan-gerakan harus mengartikulasikan dan menyebarluaskan kerangka-kerangka pemahaman yang memengaruhi para calon peserta dan publik yang lebih luas untuk merangsang tindakan kolektif. Meskipun gagasan-gagasan atau ideologi-ideologi yang ada mungkin mendasari tindakan perseteruan, mereka disusun dan diproses secara sosial melalui konstruksi-konstruksi gramatikal dan lensa-lensa penafsiran yang menghasilkan makna antar-subyek dan mempermudah tujuan-tujuan gerakan. Istilah "pembingkaian" (*framing*) digunakan untuk

menggambarkan proses pembentukan makna ini (lihat Snow dkk., 1986; Snow dan Benford, 1988; Snow dan Benford, 1992; Benford dan Snow, 2000; Williams dan Benford, 2000).

David Snow dan Robert Benford (1988) mengidentifikasi tiga fungsi utama pembingkaian bagi gerakan-gerakan sosial. Pertama, gerakan sosial membangun bingkai-bingkai yang mendiagnosis kondisi sebuah persoalan yang perlu ditangani. Hal ini mencakup pelekatan tanggung jawab dan target-target kesalahan. Kedua, gerakan memberikan pemecahan terhadap persoalan tersebut, termasuk taktik dan strategi tertentu yang dimaksudkan untuk berfungsi sebagai obat untuk ketidakadilan. Ketiga, gerakan memberikan alasan-alasan dasar untuk memotivasi tumbuhnya dukungan dan tindakan kolektif. Meskipun para calon peserta mungkin memiliki pemahaman yang sama tentang sebab-musabab dan pemecahan terhadap persoalan tertentu, bingkai-bingkai motivasi diperlukan untuk meyakinkan para calon peserta agar mereka benar-benar terlibat dalam aktivisme, dan dengan demikian mengubah publik sekitar menjadi para peserta gerakan.

Salah satu dimensi paling penting dari proses pembingkaian bagi mobilisasi gerakan adalah resonansi bingkai *(frame resonance)*. Kemampuan sebuah gerakan untuk mengubah potensi mobilisasi menjadi mobilisasi yang aktual tergantung pada kemampuan sebuah bingkai untuk memengaruhi para calon peserta. Ketika sebuah bingkai

gerakan bersandar pada simbol-simbol, bahasa, dan identitas-identitas budaya lokal, ia lebih mungkin bergema di kalangan para konstituen, dan dengan demikian memperkuat mobilisasi. Namun, gema tersebut bergantung bukan hanya pada konsistensinya dengan narasi-narasi budaya, melainkan juga pada reputasi individu atau kelompok yang bertanggungjawab mengartikulasikan bingkai tersebut, keutamaan personal bingkai itu bagi para calon peserta, konsistensi bingkai, dan kredibilitas empiris bingkai tersebut dalam kehidupan nyata (Benford dan Snow, 2000: 619-22).

Gerakan-gerakan Islam sangat terlibat dalam produksi makna dan proses-proses pembingkaian. Seperti banyak "gerakan sosial baru" yang dipicu oleh isu-isu tentang identitas, budaya, dan pasca-materialisme (ketimbang isu-isu kelas, ekonomi, atau kepentingan politik sempit) (LaraF1a dkk., 1994), gerakan-gerakan Islam terlibat dalam berbagai pertarungan makna dan nilai-nilai. Meskipun banyak penelitian terfokus pada gerakan-gerakan terpolitisasi yang berusaha mendirikan negara Islam, imperatif utama dari gerakan-gerakan Islam adalah keinginan untuk membentuk sebuah masyarakat yang dikendalikan dan dipandu oleh syariah. Kontrol dan rekonstruksi lembaga-lembaga negara mungkin merupakan suatu sarana efektif untuk mencapai transformasi ini, namun ini hanya salah satu dari banyak jalan untuk perubahan. Dengan kata lain, negara adalah sebuah sarana untuk produksi makna, bukan tujuan akhir. Dalam kenyataan, sebagian besar perjuangan Islam dijalankan melalui

masyarakat dan wacana budaya ketimbang melalui lembaga-lembaga negara atau badan-badan pembuat keputusan pemerintah. Usaha-usaha tersebut menantang kode-kode budaya dominan dan menciptakan jaringan-jaringan makna bersama tentang fungsi yang tepat dari masyarakat, kelompok, dan individu (Melucci, 1996).

Sebuah komponen penting dari sebagian besar bingkai diagnostik gerakan Islam adalah menyalahkan penyebaran nilai-nilai dan praktik-praktik Barat yang menyebabkan munculnya berbagai macam penyakit sosial, termasuk pengangguran yang meningkat, mandeknya perkembangan ekonomi, hutang yang membengkak, langkanya perumahan, berkurangnya belanja sosial dan kesejahteraan publik, dan sebagainya. Argumennya adalah bahwa jalan yang benar bagi perkembangan dan sukses digariskan dalam sumber-sumber Islam. Sejauh umat Muslim mengikuti jalan lurus ini, maka mereka akan diganjar atas kesetiaan mereka. Namun, serangan terhadap kode-kode budaya Barat tersebut mengikis kesucian adat-kebiasaan Muslim dan mengurangi nilai lembaga-lembaga dan hubungan-hubungan sosial Muslim yang diperlukan bagi sebuah masyarakat yang sehat. Mengikuti atau meniru praktik-praktik Barat (gaya berpakaian, budaya, perilaku publik, dll.) dengan demikian dianggap sangat menyimpang dari Islam dan merupakan penyebab krisis (Wiktorowicz dan Taji-Farouki, 2000).

Sebagian besar bingkai bergerak selangkah lebih jauh dan menyatakan bahwa proses imperialisme budaya ini merupakan suatu strategi yang secara sadar dilakukan Barat untuk memperlemah masyarakat-masyarakat Muslim demi tujuan-tujuan ekonomi, politik, dan militer. Lembaga-lembaga internasional, saluran-saluran media, pasar, dan proyek-proyek modernisasi sekular dilihat sebagai sarana-sarana penyusupan strategis sistem-sistem nilai asing, yang ditujukan untuk menghancurkan kekuatan Islam. Bagi sebagian aktivis Islam, perwujudan akhir dari rancangan imperialis ini adalah dukungan Barat terhadap rezim-rezim "non-Islami" yang lemah, yang dianggap sebagai boneka-boneka Barat yang dikontrol melalui program-program penyesuaian struktural IMF, bantuan Barat, dan kekuatan militer Amerika Serikat. Dari perspektif ini, rezim-rezim dipandang tidak lebih dari perpanjangan tangan kepentingan-kepentingan Barat yang dimaksudkan untuk memperlemah dan mengontrol masyarakat-masyarakat Muslim (Burgat dan Dowell, 1993).

Namun, gerakan-gerakan sosial tumbuh di wilayah di mana beragam aktor sering kali bersaing untuk memperoleh hegemoni dalam pembingkaian. Berbagai perselisihan dan persaingan dalam pembingkaian makna mendorong tekanan-tekanan persaingan ketika berbagai macam kelompok memproduksi dan menyebarluaskan skema-skema penafsiran (Benford, 1993). Persaingan tersebut terjadi bukan hanya antara sebuah gerakan dan lawan-lawannya, melainkan juga di dalam tubuh gerakan itu sendiri. Berbagai friksi di

dalam sebuah gerakan (seperti friksi antara kalangan garis keras dan garis lunak, konservatif dan liberal, muda dan tua, ideolog dan pragmatis) bisa memunculkan perselisihan-perselisihan internal dalam pembingkaian ketika masing-masing faksi berusaha untuk menegaskan bingkainya sendiri untuk diadopsi di seluruh gerakan. Pembingkaian prognostik, khususnya, cenderung menghasilkan berbagai macam perselisihan pembingkaian dalam-gerakan. Meskipun gerakan-gerakan sosial sering kali memiliki suatu pemahaman bersama tentang tanggung jawab bagi sebuah persoalan, namun kurang ada kohesi menyangkut strategi dan taktik (Benford, 1993; Benford dan Snow, 2000: 625-627).

Perbedaan-perbedaan pembingkaian prognostik ini merupakan sesuatu yang lazim di kalangan para aktivis Islam. Banyak yang setuju bahwa suatu pemutusan hubungan dengan Barat diperlukan dan bahwa "Islam adalah jawaban", namun terdapat berbagai perbedaan penting menyangkut taktik dan strategi tertentu. Beberapa kelompok, misalnya, yakin bahwa transformasi keyakinan-keyakinan individu pada akhirnya akan memengaruhi lingkaran yang lebih luas dari waktu ke waktu. Demikianlah, gerakan-gerakan misionaris, seperti Jama'at Tabligh, berfokus pada dakwah untuk memengaruhi perubahan dalam sikap-sikap individu tentang peran agama dalam mengatur masyarakat dan perilaku pribadi. Harapannya adalah bahwa individu-individu ini kemudian akan menyebarkan praktik-praktik Islam yang benar di kalangan teman-teman, keluarga,

tetangga, komunitas, dan perkumpulan-perkumpulan yang lain. Pada akhirnya, proses ini meluas mencakup keseluruhan masyarakat, di titik mana lembaga-lembaga negara dapat dipastikan berkembang menerima prinsip-prinsip syariah. Kelompok-kelompok yang lain mendukung partisipasi politik formal untuk menata kembali kebijakan dan lembaga negara. Para pendukung pendekatan ini biasanya membentuk partai-partai politik dan berhasil bersaing dalam pemilu (jika mungkin). Banyak kelompok semacam itu juga bersandar pada aktivitas-aktivitas tingkat akar rumput sebagai suatu perwujudan nyata Islam dalam tindakan dan melihat partisipasi berdasarkan suatu "etika baru kewajiban sipil" (Wickham, 2002; juga dalam bab 9 dalam buku ini). Kelompok-kelompok yang lain menyetujui bingkai-bingkai prognostik keras yang mendukung penggunaan kudeta atau revolusi militer. Kelompok-kelompok Islam tertentu mungkin mendukung beragam macam taktik atau prognosis, namun adanya berbagai macam bingkai prognostik merupakan sebab dari tumbuhnya konflik dan persaingan internal.

Selain persaingan-persaingan pembingkaian di dalam sebuah gerakan, kelompok-kelompok gerakan sosial juga sering kali bersaing dengan "bingkai-bingkai resmi" (Noakes, 2000). Karena rezim-rezim di seluruh dunia Muslim bersandar pada Islam dalam berbagai macam cara untuk mendapatkan legitimasi, mereka aktif terlibat dalam apa yang disebut Dale Eickelman dan James Piscatori sebagai "politik Muslim" yaitu "persaingan dan pertarungan untuk memperebutkan

penafsiran atas simbol dan kontrol atas berbagai lembaga, baik formal maupun informal, yang menghasilkan dan menopang mereka" (Eickelman dan Piscatori, 1996: 5). Dalam usaha untuk memelihara sumber legitimasi ini, rezim-rezim mengartikulasikan bingkai-bingkai yang tidak berbahaya yang mendukung kepentingan dan kekuasaan rezim tersebut. Bingkai-bingkai ini tidak menyerukan perubahan-perubahan besar masyarakat atau negara, melainkan lebih menekankan kesalehan individu dan menyoroti penyelamatan pribadi, dan dengan demikian mendukung varian Islam yang secara politik tidak mengancam. Pada saat yang sama, rezim-rezim juga berusaha untuk membatasi sumber-sumber daya kelembagaan dan ruang publik yang tersedia bagi penyebarluasan bingkai-bingkai alternatif, yang bisa membahayakan legitimasi rezim tersebut. Kontrol negara atas masjid-masjid, khutbah-khutbah, lembaga-lembaga dan praktik-praktik keagamaan publik lain dirancang untuk memperkuat bingkai-bingkai rezim tersebut, sambil membungkam perspektif-perspektif yang lain.

Seperti halnya gerakan-gerakan sosial yang lain, sukses kelompok-kelompok Islam *vis-á-vis* negara sampai tingkat tertentu disebabkan oleh reputasi orang-orang yang mengartikulasikan bingkai serta penggunaan bahasa dan simbol-simbol yang dikenal publik yang merasuk dalam pengalaman budaya dan memori kolektif. Pengalaman-pengalaman modernisasi yang gagal dan represi politik telah mengikis dukungan publik bagi rezim-rezim di dunia Muslim; dan meskipun banyak Muslim masih mengikuti

para ulama publik, para mufti (ahli hukum Islam), dan para imam (pemimpin ibadah), "Islam resmi" telah kehilangan kredibilitas di kalangan komunitas-komunitas yang tidak puas dan termarginalkan. Kelompok-kelompok ini sering kali menoleh pada Islam "populer" dan para pemimpin terkemuka komunitas, termasuk pada aktivis Islam. Untuk memaksimalkan akses ke penduduk yang tidak puas ini, kalangan Islamis dalam banyak kasus mencampurkan tema-tema keagamaan dengan elemen-elemen non-keagamaan untuk mendapatkan dukungan luas di kalangan mereka yang sekadar menginginkan perubahan dari *status quo* ketimbang suatu perubahan Islami. Meriem Vergès (1997), misalnya, memperlihatkan bagaimana Front Penyelamatan Islam (FIS) di Aljazair secara strategis memandang dirinya sendiri sebagai ahli waris jubah revolusioner perang kemerdekaan. Dengan menggunakan bahasa dan simbol-simbol revolusi, FIS berusaha untuk menggambarkan dirinya sebagai suatu perluasan alamiah dari perjuangan tersebut, sambil mengutuk rezim sebagai perampas memori historis Aljazair. Dalam kondisi-kondisi politik yang kurang menguntungkan, kalangan Islamis mungkin menghindari untuk mengutuk sebuah rezim secara terbuka, dan sebaiknya menciptakan "bingkai-bingkai klandestin (bawah tanah)" melalui situs-situs sosial yang aman yang bisa terhindar dari pengawasan negara (Tehami, 1998).

Penggunaan pembingkaian oleh kelompok-kelompok Islam tersebut mencerminkan komponen-komponen budaya

dan ideasional dari politik perseteruan; dan meskipun bingkai semata tidak dapat menjelaskan setiap dimensi tindakan kolektif, namun bingkai merupakan sarana penafsiran penting yang menerjemahkan berbagai ketidakpuasan dan kesempatan yang ada menjadi mobilisasi sumber daya dan aktivisme gerakan. Tentu saja, masih terdapat berbagai perdebatan hangat tentang apakah bingkai saja memiliki suatu nilai penjelasan, apakah ia merupakan pembenaran-pembenaran *post-hoc* untuk mengambil keuntungan dari berbagai kesempatan, perbedaan-perbedaan antara "bingkai" dan "pembingkaian", serta tentang tingkat presisi analisis. Akan tetapi, wilayah penelitian ini telah memberikan suatu alat yang bermanfaat untuk mengkaji hubungan antara gagasan dan mobilisasi.

Struktur Aktivisme Islam

Buku ini hendaknya tidak dipahami sebagai suatu tanggapan terhadap serangan teroris 11 September oleh al-Qaeda. Para penulis buku ini semuanya spesialis dalam aktivisme Islam yang terus memiliki minat pada teori gerakan sosial selama beberapa tahun. Banyak dari penulis tersebut telah menerbitkan karya yang mensintesiskan penelitian tentang Islam dan teori gerakan sosial dan bergabung dengan proyek ini untuk mengembangkan lebih jauh suatu agenda penelitian bersama dengan implikasi-implikasi yang lebih luas. Keuntungan komparatif mereka terletak pada sintesis antara orientasi teoretis yang lebih luas dan kerja lapangan yang luas dengan para aktivis Islam. Semua penulis tersebut

telah terlibat dalam penelitian lapangan yang ketat dan dengan demikian memiliki keahlian empiris yang terkondisikan dalam kerangka-kerangka teoretis komparatif. Tentu saja, kita mengharapkan buku ini akan memengaruhi persepsi-persepsi tentang aktivisme Islam pasca-persitiwa 11 September, namun tujuan dasar kami adalah menggabungkan dua wilayah penelitian yang berbeda dalam suatu usaha untuk memperkuat pembentukan teori. Buku ini dengan demikian menggemakan tuntutan-tuntutan sebelumnya di kalangan para ahli kajian wilayah akan sebuah ilmu sosial yang lebih kuat dan keluasan perbandingan (Tessler, 1999).

Buku ini disusun berdasarkan penelitian wilayah yang kami yakin sangat dikuasai oleh para spesialis masalah aktivisme Islamkekerasan dan perseteruan, jaringan dan aliansi, serta budaya dan pembingkaian. Meskipun terdapat banyak kemungkinan lain, tiga wilayah umum ini ditawarkan sebagai suatu titik-tolak bagi teori gerakan sosial, suatu titik masuk ke dalam penjelajahan teoretis di mana para spesialis mungkin memiliki sesuatu yang baru untuk ditambahkan pada perdebatan-perdebatan tersebut. Dalam mengkaji wilayah-wilayah ini, masing-masing bab didasarkan pada beragam perkembangan teoretis yang digambarkan di atas, yang dalam banyak kasus berkenaan dengan berbagai macam minat dan isu teoretis.

Dalam prosesnya, bab-bab tersebut mencakup berbagai macam lahan empiris yang mencerminkan luasnya keahlian

penelitian para penulis tersebut. Topik-topiknya berkisar mulai dari revolusi Iran, kelompok-kelompok perempuan, hingga Islamisme dan pasar. Keahlian para penulis tersebut juga memungkinkan buku ini untuk mengkaji beragam konteks negara di Afrika Utara, wilayah Levant, dan wilayah Teluk. Total delapan negara dikaji, termasuk dua negara non-Arab (Turki dan Iran). Mesir diberi penekanan (dua bab) karena sentralitasnya dalam perkembangan penelitian tentang aktivisme Islam, dan Yaman dikaji dalam dua bab karena arti-pentingnya yang semakin besar dan langkanya informasi tentang aktivisme Islam di sana. Dua bab secara khusus membahas aktivisme Syiah. Cakupan yang luas tersebut dimaksudkan untuk memperlihatkan begitu bermanfaatnya pendekatan teori gerakan sosial untuk beragam topik dan konteks. Dalam semua kasus, bab-bab yang ada dalam buku ini mengkaji salah satu dari tiga fokus wilayah penelitiankekerasan dan perseteruan, jaringan dan aliansi, serta budaya dan pembingkaian; dan masing-masing penulis berusaha untuk memberikan andil dalam berbagai perdebatan teori gerakan sosial yang terus berlanjut.

Kekerasan dan Perseteruan

Mungkin tidak ada topik lain yang sekarang ini mendapatkan perhatian yang begitu besar dibanding penggunaan kekerasan oleh kelompok-kelompok Islam. Setelah peristiwa 11 September, para sarjana, para pembuat kebijakan, dan publik Amerika secara umum berusaha untuk

memahami alasan-alasan dasar dan motivasi penggunaan kekerasan massa tersebut. Minat pada kekerasan Islam itu semakin diperkuat oleh semakin seringnya serangan bom bunuh diri yang dilakukan oleh Hamas mulai musim semi 2002. Bagi banyak kalangan, khususnya mereka yang tidak banyak memiliki pengetahuan tentang aktivisme Islam, peristiwa-peristiwa dan episode-episode tersebut cenderung menegaskan berbagai stereotipe yang sangat buruk tentang perseteruan Islam dan Islam secara umum. Mereka yang mengaku "ahli" tentang "terorisme Islam" sering kali tidak banyak membantu, karena sedikit yang benar-benar mengkaji pokok-persoalan mereka, dan karena itu bersandar pada sumber-sumber publik yang terbuka seperti surat kabar dan Internet, yang sering kali dangkal, majal, dan bias.

Berbeda dari persepsi umum yang memandang kelompok-kelompok radikal Islam sebagai tidak rasional, "gila", atau menyimpang, kelompok-kelompok ini sering kali mengikuti dinamika tertentu yang mencerminkan perhitungan rasional dari aktor-aktor gerakan sosial non-Islam lain yang telah menggunakan kekerasan sebagai bagian dari rangkaian ketidakpuasan mereka. Dalam bagian pertama buku ini, semua bab memperlihatkan dimensi-dimensi strategis dan taktis penggunaan kekerasan oleh kelompok-kelompok yang sangat beragam seperti Kelompok Islam Bersenjata (GIA) di Aljazair, Jama'ah Islamiyah di Mesir, Hamas, dan kelompok Syiah yang melakukan revolusi selama 1990-an di Bahrain. Dalam masing-masing dari latar negara yang berbeda ini,

penggunaan kekerasan, sampai tingkat tertentu, merupakan respons taktis terhadap struktur-struktur kesempatan politik yang berubah dan muncul dalam kondisi dan lingkungan yang khusus.

Bab pembuka Mohammed Hafez tentang GIA di Aljazair secara efektif menyajikan argumen ini dengan sebuah kasus ekstrem (Bab 1). Selama 1990-an, GIA bertanggungjawab atas berlangsungnya pembunuhan sipil besar-besaran yang sangat terkenal karena brutalitasnya. Para anggota GIA turun ke desa-desa pada saat pekat malam dan membantai perempuan, anak-anak, orang-orang tua, dan yang lain dengan menggunakan golok dan membakar banyak korban hidup-hidup. Kejahatan tersebut mengingatkan kita pada pembantaian etnis dan memunculkan pertanyaan-pertanyaan penting tentang penggunaan kekerasan dalam perseteruan, khususnya pembunuhan secara acak tehadap orang-orang biasa. Hafez berpendapat bahwa pembantaian tersebut sangat mungkin terjadi, di mana struktur kesempatan politik dicirikan oleh represi negara, dan di mana tiga keadaan yang saling terkait bertemu: (1) represi negara memunculkan suatu lingkungan politik perpecahan dan brutalitas; (2) para pemberontak membentuk organisasi-organisasi eksklusif untuk melindungi diri mereka dari represi; dan (3) para pemberontak menyebarluaskan bingkai-bingkai anti-sistem untuk memotivasi tindakan kolektif untuk menggulingkan agen-agen represi. Represi memunculkan suatu perasaan ketidakadilan, melegitimasi seruan untuk mengangkat

senjata, dan memaksa para pemberontak untuk masuk ke dalam organisasi-organisasi rahasia yang semakin terkucil dari masyarakat dan melakukan perlawanan. Ketika rezim digambarkan sebagai sangat korup melalui bingkai-bingkai anti-sistem, organisasi-organisasi radikal dan tertutup ini semakin teradikalisasi oleh keyakinan yang semakin besar pada perang total.

Meskipun kekacauan-kekacauan berskala kecil yang dilakukan oleh Jama'ah Islamiyah di Mesir selama 1990-an tidak diwarnai oleh pembantaian (terlepas dari serangan di Luxor pada 1997), dinamika kekerasan tersebut sangat mirip dengan yang terjadi di Aljazair. Sebagaimana di Aljazair, represi rezim tampak memiliki dampak kausal. Namun, Mohammed Hafez dan Quintan Wiktorowicz (Bab 2) mengajukan pemahaman yang lebih spesifik tentang represi yang terjabar dalam berbagai dimensi yang relevan. Secara khusus, mereka menyatakan bahwa represi sangat mungkin menghasilkan respons-respons gerakan kekerasan di mana gerakan tersebut disingkirkan dari politik kelembagaan (formal) dan mengalami represi negara yang bersifat *membabi-buta dan reaktif* (dibandingkan dengan represi yang bersifat *preventif dan selektif*). Eksklusi politik mungkin memberikan kredibilitas bagi mereka yang ada dalam gerakan tersebut yang mendukung kekerasan karena eksklusi politik itu membatasi jumlah pilihan taktis yang masuk akal, khususnya pilihan-pilihan yang terkait dengan reformasi sistem. Rezim Mesir tersebut melancarkan eksklusinya bahkan terhadap

kelompok-kelompok Islam moderat, seperti Ikhwanul Muslimun, dan dengan demikian membangkitkan seruan-seruan akan reformasi. Pada saat yang sama, represi rezim tersebut terhadap Jama'ah Islamiyah bersifat reaktif dan terjadi setelah gerakan tersebut mengembangkan sumber-sumber daya organisasi dan kemampuan mobilisasi. Sebagian sebagai tanggapan terhadap kekuatan-kekuatan kiri, rezim tersebut sebelumnya telah mengizinkan ruang organisasi Jama'ah, dan gerakan tersebut mengambil keuntungan dengan melakukan layanan-layanan sosial, "mengambil-alih" masjid-masjid, dan membangun hubungan-hubungan dengan komunitas-komunitas lokal. Akibatnya, pada awal 1990-an, Jama'ah tidak hanya memiliki kekuatan, melainkan juga telah mengembangkan sumber-sumber daya dan memiliki kemampuan untuk melindungi kepentingan-kepentingannya. Kenyataan bahwa represi rezim bersifat membabi-buta dan menargetkan kalangan non-aktivis, termasuk kelompok-kelompok Jama'ah dan orang-orang yang mendukungnya, memunculkan keyakinan bahwa sistem tersebut hanya bisa diubah melalui cara-cara kekerasan.

Fred Lawson (Bab 3) mengkaji penggunaan kekerasan dalam keseluruhan konteks lingkaran protes di Bahrain selama 1990-an, yang mencakup perseteruan dengan kekerasan dan tanpa-kekerasan. Ketimbang mengisolasi kekerasan sebagai sebuah taktik, Lawson berusaha untuk menjelaskan *perubahan-perubahan* dalam repertoar, khususnya transisi menuju dan menjauh dari kekerasan. Dalam melacak fase-fase yang

berbeda dari pergolakan Syiah melawan rezim al-Khalifa yang didominasi Sunni, ia menemukan bahwa berbeda dari perkiraan sebagian besar teoretisi gerakan sosial, kekerasan tidak lazim terjadi selama tahap-tahap akhir protes ketika mobilisasi massa menurun. Sebaliknya, pola kekerasan dalam tahap-tahap yang berbeda tampak paling bisa dijelaskan dalam kaitannya dengan respons-respons rezim tersebut terhadap inisiatif-inisiatif para penentang. Respons rezim yang keras menunjukkan bahwa taktik-taktik moderat yang terbatas cenderung meradikalkan pemberontakan tersebut dan mendorong taktik ke arah kekerasan. Pemahaman ini mengalihkan perhatian dari struktur-struktur kesempatan tingkat makro ke taktik-taktik tingkat mikro dan hubungan antara rezim dan para penentangnya.

Bab Glenn Robinson tentang Hamas adalah bab terakhir bagian pertama buku ini (Bab 4). Robinson mengikuti tema umum bagian ini bahwa para aktivis Islam yang menggunakan kekerasan adalah para ahli taktik yang rasional, yang menanggapi berbagai keadaan luar. Meskipun sering kali dicap sebagai sebuah kelompok teroris, Hamas adalah sebuah gerakan sosial yang, seperti Jama'ah Islamiyah di Mesir, menyediakan berbagai macam layanan sosial bagi masyarakat Palestina. Para pemimpinnya sangat terdidik, modern, dan rasional—hampir tidak bervisi fanatik radikal. Fokus yang sempit pada kekerasan mengabaikan dinamika yang lebih besar dari gerakan tersebut, yang lebih baik dipahami berdasarkan mobilisasi gerakan sosial. Dari perspektif ini,

Robinson memperlihatkan bagaimana sebuah kerangka gerakan sosial, yang berfokus pada kesempatan-kesempatan politik, struktur-struktur mobilisasi, dan pembingkaian-pembingkaian budaya, merupakan alat yang efektif untuk memberikan pemahaman yang komprehensif tentang Hamas. Hal ini membantu "mendisorientalisasi" kelompok-kelompok seperti Hamas dengan menunjuk pada kesamaan-kesamaannya dengan gerakan-gerakan sosial lain, baik yang menggunakan kekerasan maupun yang tanpa kekerasan. Bab ini juga menyoroti perlunya membedakan dengan tegas kelompok-kelompok teroris yang memiliki agenda-agenda politik yang tegas dari "kelompok-kelompok teroris," seperti Hamas dan Hizbullah, yang lebih efektif dipahami sebagai sebagai gerakan-gerakan sosial yang kompleks. Aneka penyebutan seperti "terorisme" mungkin lebih mengaburkan daripada menjelaskan.

Jaringan dan Aliansi

Aktivis-aktivis Islam berakar dalam masyarakat-masyarakat berjejaring yang kompleks yang cenderung lebih memilih informalitas ketimbang pelembagaan yang terformalkan. Sementara gerakan-gerakan sosial Barat umumnya melakukan mobilisasi melalui organisasi-organisasi gerakan sosial (OGS), gerakan-gerakan di masyarakat-masyarakat Muslim lebih mungkin memanfaatkan jaringan-jaringan asosiasi hubungan pribadi yang kuat yang mencirikan dunia politik, aktivitas ekonomi, dan budaya.

Bahkan organisasi-organisasi Islam formal, seperti Ikhwanul Muslimin, dibentuk oleh berbagai jaringan dinamis yang melampaui parameter-parameter lingkup organisasi formal yang menghubungkan para aktivis dengan kalangan Islamis, sahabat, keluarga dan kolega-kolega yang lain.

Aktivisme yang berdasar pada jaringan di kalangan banyak aktivis Islam tersebut menjadikan masalah ini relatif samar bagi penelitian. Laporan-laporan pers, peta-peta organisasi, dan bahan-bahan sekunder sering kali tidak memadai untuk menjelaskan dan mempelajari jaringan-jaringan ini dan hubungan mereka dengan perseteruan, karena jaringan pada dasarnya berakar pada interaksi-interaksi pribadi dan hubungan-hubungan sosial. Lebih jauh, kondisi represif pada masyarakat-masyarakat Muslim berarti bahwa jaringan-jaringan sering kali lebih merupakan penghindaran taktis dari pengawasan publik ketimbang manifestasi organik struktur masyarakat. Bahkan, mereka yang sangat akrab dengan aktivisme Islam mengalami berbagai kesulitan dalam mengakses jaringan-jaringan ini untuk studi, karena akses bergantung pada tingkat kepercayaan dan keakraban yang membutuhkan waktu untuk mendapatkannya.

Banyak penulis dalam buku ini telah melakukan kerja lapangan yang luas, yang jelas dirancang untuk mendapatkan akses ke jaringan-jaringan ini dan mengukur dampak mereka pada dinamika perseteruan—suatu kerja lapangan yang dilakukan selama berbulan-bulan dan bertahun-tahun, bukan

hanya berhari-hari atau berminggu-minggu. Pemahaman hanya muncul melalui interaksi yang berulang-ulang, hasil dari persahabatan dan kepercayaan, dan melalui kesabaran dan ketabahan. Hal ini menjadikan para spesialis terlibat dalam antropologi politik atau sosial dengan pengalaman lapangan dalam suatu posisi unik untuk memperbesar dan memperluas perdebatan-perdebatan gerakan sosial tentang peran jaringan. Meskipun teori gerakan sosial telah menjelaskan peran jaringan di tingkat rekrutmen, jauh lebih sedikit yang diketahui tentang bagaimana jaringan-jaringan itu memengaruhi gerakan-gerakan sosial di luar proses rekrutmen awal tersebut.

Diane Singerman, yang karyanya tentang jaringan-jaringan umum di Kairo telah menginspirasikan begitu banyak penelitian tentang aktivisme berdasarkan jaringan di Timur Tengah (lihat Singerman, 1995), mengkaji resonansi budaya dari berbagai jaringan dan cara di mana mereka menunjukkan otentisitas, legitimasi, dan keefektifan bagi komunitas-komunitas Muslim (Bab 5). Karena secara budaya sah, jaringan-jaringan berfungsi sebagai sumber-sumber daya bagi pembentukan gerakan, meskipun mereka tetap tersembunyi atau tidak terlihat ketika gerakan tersebut tumbuh dan meluas. Penggunaan lembaga-lembaga yang kurang formal bagi para aktivis Islam tersebut semakin penting ketika rezim-rezim di seluruh Timur Tengah "mengkriminalkan politik" dan lebih memilih strategi kontrol, kooptasi, dan represi ketimbang politik yang inklusif. Melalui lembaga-lembaga informal ini,

aktivis-aktivis Islam melakukan mobilisasi dan membangun identitas kolektif yang menginspirasikan solidaritas dalam konteks represi dan politik otoriter.

Studi Janine Clark (Bab 6) tentang perempuan Islamis di Yaman menyoroti bagaimana masing-masing anggota organisasi-organisasi gerakan sosial Islam yang dominan, seperti Hizb al-Islah dan Masyarakat Derma Islah, memanfaatkan jaringan-jaringan sosial dan lembaga-lembaga informal sebagai sarana bagi aktivisme Islam. Lebih khusus, para aktivis organisasi-organisasi gerakan sosial memanfaatkan *nadwa* (kelompok studi al-Quran) untuk menyebarluaskan pesan gerakan tersebut, mendukung agenda dan aktivitas organisasi gerakan sosial itu, dan memasukkan perempuan dalam hubungan-hubungan pribadi. Karena berakar dalam jaringan-jaringan sosial, *nadwa* memberikan sumber daya kelembagaan informal dan konteks mikro—mobilisasi yang nyaman di mana perempuan dapat berpartisipasi dalam berbagai bentuk aktivisme yang tidak secara langsung terkait dengan organisasi-organisasi gerakan formal. Dalam banyak kasus, para aktivis organisasi gerakan sosial membongkar ikatan-ikatan jaringan sosial yang ada dan membentuk kembali hubungan-hubungan baru melalui aktivitas-aktivitas nadwa untuk membangun komunitas-komunitas pendukung dan jaringan-jaringan makna bersama. Jaringan-jaringan dengan demikian lebih dari sekadar alat rekrutmen; mereka merupakan sumber-sumber daya informal yang dapat dimanfaatkan oleh organisasi-organisasi gerakan sosial untuk mendukung tujuan-

tujuan gerakan. Dari perspektif ini, jaringan-jaringan bukan sekadar tali pusar yang memberikan makanan bagi gerakan melalui rekrutmen; mereka dapat secara aktif dimanipulasi, dan dengan demikian dipengaruhi dan dibentuk kembali, oleh organisasi-organisasi formal.

Baik Benjamin Smith (Bab 7) maupun Jillian Schwedler (Bab 8) mengkaji suatu jenis jaringan yang berbeda: hubungan-hubungan aliansi. Bab-bab mereka memperlihatkan kenyataan bahwa jaringan-jaringan tidak selalu diisi oleh individu-individu yang berpikiran-sama, dan bahwa hubungan dan ikatan mungkin merupakan hasil dari pertimbangan-pertimbangan taktis atau karena kedua kelompok aktor tersebut memiliki tujuan atau musuh yang sama. Smith menentang asumsi bahwa semua aktor yang terlibat dalam "gerakan Islam"selama revolusi Iran sama-sama dimotivasi oleh agama. Meskipun anggota-anggota tertentu dari komunitas bazaari (pedagang) sama-sama meyakini ideologi Khomeini dan para pendukungnya, bukti-bukti yang dikumpulkan memperlihatkan bahwa kelompok-kelompok di pasar bergabung dengan revolusi tersebut melalui organisasi-organisasi yang berbeda dan karena alasan-alasan yang berbeda. Meskipun para pengusaha politik mungkin "meminjam" sumber-sumber daya pasar tersebut, sebagai sebuah kolektivitas pasar tersebut masih memiliki sumber-sumber daya untuk tujuannya sendiri dan kemudian menggunakan sumber-sumber daya tersebut untuk melindungi kelas pedagang dari serangan dan ancaman

ekonomi oleh negara Islam tersebut. Dengan demikian, aliansi antara ulama dan pasar itu merupakan hubungan yang sementara, suatu hubungan yang dapat berubah tergantung pada kepentingan-kepentingan strategis masing-masing pihak.

Jenis aliansi dan jaringan kedekatan di kalangan para aktivis Islam dan non-Islam ini juga ditemukan di Yaman. Tulisan Jillian Schwedler memperlihatkan bagaimana rezim berusaha untuk memanfaatkan Partai Islah (sebuah partai politik Islam) sebagai sebuah sekutu strategis dalam politik kepartaian untuk mengimbangi Partai Sosialis Yaman (YSP) setelah penyatuan dan liberalisasi politik. Berakar dalam pertarungan politik Utara-Selatan, partai berkuasa yang didominasi Utara berusaha menghalangi aspirasi-aspirasi politik YSP, yang merupakan kelas politik berkuasa bekas Yaman Selatan. Aliansi awal ini membantu mendorong Partai Islah untuk mendapatkan dominasi nasional dan memberi gerakan Islam tersebut akses dan posisi politik yang kuat. Namun, sebagaimana yang diperlihatkan oleh Schwedler maupun Smith, jenis aliansi ini cenderung memiliki banyak kelemahan jika salah satu pasangan tidak lagi menganggap hubungan tersebut mendukung kepentingannya. Di Iran, kalangan pasar menyeberang ketika kepentingan-kepentingan ekonomi mereka terancam oleh negara. Di Yaman, rezim meninggalkan aliansi dengan Islah begitu jelas bahwa ia tidak lagi memerlukan gerakan tersebut untuk mengimbangi kaum sosialis dari Selatan. Setelah perang saudara pada 1994, kekuatan politik YSP melemah, dan rezim memutuskan bahwa

ia dapat mendominasi politik tanpa bergantung pada sekutu atau pasangan. Akibatnya adalah merosotnya pengaruh dan kekuasaan Islah.

Budaya dan Pembingkaian

Aktivisme Islam berakar dalam simbolisme, bahasa, dan sejarah budaya masyarakat Muslimdan, sebagai akibatnya, hal itu beresonansi kuat di kalangan penduduk yang makin kecewa karena eksklusi politik, kesulitan ekonomi, perasaan ketidakberdayaan di hadapan kekuatan-kekuatan luar dan proses globalisasi yang tak berwajah. Banyak kerja aktivisme Islam dicurahkan untuk menciptakan bingkai-bingkai yang memotivasi, menginspirasi, dan menuntut loyalitas. Namun, karena aktivisme Islam beroperasi dalam konteks-konteks represi, dinamika pembingkaian itu mungkin berbeda dari proses-proses serupa dalam demokrasi-demokrasi liberal Barat. Karena karya tentang wilayah penelitian ini di dunia Muslim kini baru dimulai, kemungkinan perbedaan ini jelas merupakan suatu persoalan empiris. Para spesialis tentang aktivisme Islam, yang secara historis sangat mengetahui argumen-argumen dan bingkai-bingkai aktivisme, dapat menggunakan keahlian mereka untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut dan mengembangkan teori.

Carrie Wickham (Bab 9) mengkaji pembingkaian dalam konteks rekrutmen dan perluasan dakwah Islam. Sementara sebagian besar teoretisi gerakan sosial menyatakan bahwa rekrutmen yang berhasil disebabkan oleh insentif-insentif

tertentu dan daya tarik jaringan-jaringan dan hubungan-hubungan sosial, studi Wickham tentang perluasan dakwah Islam ke para mahasiswa kelas menengah-bawah di Mesir memperlihatkan bahwa gagasan juga memainkan peran penting. Lebih khusus, meskipun mulanya kepentingan-kepentingan individual (atau rasional) sering kali menarik para mahasiswa itu untuk bergabung dengan gerakan, apa yang menjadikan gerakan tersebut sukses adalah kemampuannya untuk membingkai aktivisme sebagai suatu “kewajiban moral”khususnya dalam kaitannya dengan rekrutmen ke dalam aktivisme berisiko-tinggi. Bingkai-bingkai “kewajiban moral” mendorong para mahasiswa tersebut untuk memeluk suatu ideologi yang memerintahkan partisipasi sebagai sebuah kewajiban moral, menuntut pengorbanan-diri, dan mendorong komitmen yang terus-menerus. Daya tarik bingkai disebabkan oleh berbagai dinamika yang lazim bagi para sarjana gerakan sosial: (1) gaungnya pada pengalaman hidup para mahasiswa tersebut; (2) kredibilitas dan keefektifan agen-agen Islam yang bertanggungjawab untuk mengartikulasikan dan menyebarkan bingkai tersebut; dan (3) penguatan bingkai melalui interaksi-interaksi kelompok kecil dan intensif, yang membentuk solidaritas, kepercayaan, dan loyalitas. Keberhasilan pembingkaian itu membawa Wickham pada apa yang ia sebut sebagai “transvaluasi nilai”suatu penataan kembali prioritas-prioritas yang memandu tindakan individu. Menjadi bagian dari gerakan kini bukan lagi terkait dengan insentif-insentif selektif dan hubungan-hubungan pribadi; ia

terkait dengan moralitas aktivisme keagamaan.

Gwenn Okruhlik (Bab 10) bersandar pada konsep-konsep gerakan sosial seperti liberasi kognitif, pembingkaian, alat budaya, dan repertoar budaya (*cultural repertoires*) untuk menjelaskan bagaimana kalangan Islamis di Arab Saudi mengubah pemahaman budaya tentang bentuk-bentuk aktivisme yang dibolehkan. Dalam masyarakat konservatif kerajaan tersebut, hanya Islam yang dapat memberikan bahasa dan medium untuk perseteruan dan aktivitas-aktivitas oposisi karena otentisitas dan resonansi budayanya. Penggunaan *nasihi*, atau "memorandum nasihat", oleh berbagai macam aktivis Islam pada dasarnya membentuk kembali wacana dan perdebatan sosial dengan membuka ruang bagi kritik melalui bentuk perseteruan yang disalurkan dengan legitimasi keagamaan dan disetujui oleh sumber-sumber dan para ulama Islam. Okruhlik menyatakan bahwa *nasihi* tersebut memberikan pembebasan kognitif bagi warga awam Saudi karena izin bagi percakapan tentang topik-topik yang secara formal tabu muncul dalam kosakata Islam. Meskipun oposisi Islam di Arab Saudi tidak menggulingkan rezim, ia berhasil menstrukturkan kembali wacana dan makna.

Bab terakhir dalam bagian ini adalah studi Hakan Yavuz tentang dampak liberalisasi ekonomi pada aktivisme Islam di Turki (Bab 11). Program liberalisasi ekonomi tersebut memunculkan beragam "ruang kesempatan" baru—"situs-situs dan sarana-sarana sosial untuk aktivisme dan penyebaran

makna, identitas, dan kode-kode budaya." Sarana-sarana baru untuk produksi makna tersebut mencakup televisi, surat kabar, majalah, lembaga-lembaga keuangan, dan berbagai bisnis. Namun, terlepas dari kesempatan-kesempatan baru untuk memengaruhi budaya di Turki ini, yang sangat ketat diatur oleh proyek sekularisasi Kemal, tidak semua kelompok Islam merespons dengan cara yang sama terhadap pembukaan-pembukaan pasar tersebut. Gerakan-gerakan Islam yang berorientasi pada masyarakat, yang berusaha untuk menantang kode-kode budaya dominan dan mengubah jaringan-jaringan makna bersama dalam masyarakat, mengambil keuntungan dari berbagai perubahan tersebut karena, sampai tingkat tertentu, mereka didukung oleh kelompok-kelompok ekonomi yang mampu melakukan mobilisasi ke wilayah-wilayah kapitalis. Sementara itu, kelompok-kelompok Islam yang berorientasi pada negara, yang menginginkan transformasi dari atas melalui negara, tidak berjalan dengan baik. Karena dukungan bagi gerakan-gerakan yang berpusat pada negara bersumber dari kelompok-kelompok sosio-ekonomi yang kurang beruntung, kelompok-kelompok ini selalu menekankan keadilan sosio-ekonomi. Namun, tujuan ini digilas oleh liberalisasi ekonomi, yang membuyarkan kebijakan-kebijakan yang berorientasi kesejahteraan. Hasilnya, gerakan-gerakan yang berorientasi pada negara umumnya menentang langkah-langkah reformasi tersebut. Bab Yavuz ini menggabungkan ekonomi politik, pendekatan struktur kesempatan politik, dan penekanan pada perseteruan budaya untuk menunjukkan

dampak yang berbeda dari perubahan berskala-besar pada berbagai kelompok gerakan, meskipun kelompok-kelompok ini memiliki titik rujukan budaya yang sama.

Kesimpulan

Dengan menawarkan hasil-hasil studi dalam tiga bidang penelitian di atas, kami berharap dapat memberi sumbangan kepada pembentukan teori baik dalam teori gerakan sosial maupun studi tentang aktivisme Islam. Pengantar ini mencoba menunjukkan bahwa jurang yang memisahkan kedua tradisi penelitian ini sebenarnya tidaklah seluas yang mungkin kita duga dan bahwa berbagai perkembangan yang serupa memperlihatkan adanya kemungkinan untuk saling menguntungkan kedua belah pihak. Dalam kesimpulannya, Charles Kurzman mendukung pandangan ini dan menunjuk pada perkembangan-perkembangan paradigmatik yang serupa, khususnya berkenaan dengan hubungan antara sang peneliti dan subjek penelitiannya. Baik dalam studi tentang tindakan kolektif maupun Islam, para sarjana berpindah dari pandangan tentang subyek yang irasional ke pandangan yang menekankan rasionalitas. Dalam penelitian tentang gerakan sosial, hal ini dipercepat oleh masuknya para aktivis gerakan ke dunia akademis. Dalam penelitian tentang aktivisme Islam, pergeseran tersebut disebabkan oleh transisi dari Orientalisme ke suatu pendekatan yang menekankan otentisitas dan rasionalitas suara-suara subyek pribumi. Hal ini diikuti dengan masuknya para sarjana Muslim ke berbagai perdebatan dan wacana akademis. Ketika kedua wilayah penelitian ini

bergerak dalam arah yang serupa, "jurang" (sebagaimana Kurzman menyebutnya) antara mereka makin menyempit.

Bagaimanapun, buku ini hendaknya dilihat hanya sebagai langkah pertama, suatu pembukaan bagi perdebatan dan dialog dan suatu usaha untuk secara sadar lebih teoretis. Kami sepenuhnya mengakui bahwa teori itu bersifat dinamis dan bahwa terdapat berbagai macam perkembangan terus-menerus dan bahkan perselisihan menyangkut proyek teori gerakan sosial itu sendiri (lihat, misalnya, McAdam dkk., 2001), namun teori gerakan sosial masih berkembang dan merambah arah-arah baru. Karya baru tentang "politik-dengan-gairah" ("*passionate politics*") (Goodwin dkk., 2001), misalnya, mungkin terkait dengan berbagai kecenderungan yang lebih luas dalam ilmu perbandingan politik untuk memasukkan emosi ke dalam pendekatan-pendekatan ilmu sosial (bahkan pendekatan pilihan rasional) (lihat, misalnya, Monroe, 2001). Dan kemungkinan-kemungkinan lain masih sangat banyak. Studi tentang aktivisme Islam harus banyak belajar dari semua perkembangan ini. Kami berharap studi tentang aktivisme Islam juga banyak memberi manfaat.***

Catatan Akhir

1. Beberapa bagian dari bab ini diadaptasi dari "Islamic Activism and Social Movement Theory: Toward a New Direction for Research," Mediterranean Politics (2003).
2. Upaya bertahan hidup ini tidak terbatas pada jaringan-jaringan sosial informal. Munson (2001), misalnya, memperlihatkan bagaimana Ikhwanul Muslimin di Mesir menggunakan suatu struktur organisasi yang terdesentralisasi (formal) yang mempermudah bertahannya gerakan dalam masa-masa represi rezim.

Sumber Kutipan

Akinci, Ugur. 1999. "The Welfare Party's Municipal Track Record: Evaluating Islamist Municipal Activism in Turkey." *Middle East Journal* 53, 1 (Musim Dingin): 75-94.

Alexander, Christopher. 2000. "Opportunities, Organizations, and Ideas: Islamists and Workers in Tunisia and Algeria." *International Journal of Middle East Studies* 32, 4 (Nopember): 465-90.

Anderson, Lisa. 1997. "Fulfilling Prophecies: State Policy and Islamist Radicalism." Dalam John Esposito (ed.). *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?* Boulder: Lynne Rienner. Hlm. 17-31.

Ansari, Hamied N. 1984. "The Islamic Militants in Egyptian Politics." *International Journal of Middle East Studies* 16, 1 (Maret): 123-44.

Antoun, Richard T., dan Mary E. Hegland (ed.). 1987. *Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity, andjudaism*. Syracuse: Syracuse University Press.

Ayubi, Nazih N. 1980. "The Political Revival of Islam: The Case of Egypt." *International Journal of Middle East Studie*s 12, 4 (Desember): 481-99.

Benford, Robert D. 1993. "Frame Disputes within the Nuclear Disarmament Movement." *Social Forces* 71, 3 (Maret): 677-701.

Benford, Robert D., dan David A. Snow. 2000. "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment." *Annual Review of Sociology 26: 611-39.*

Berejikian, Jeffrey. 1992. "Revolutionary Collective Action and the Agent-Structure Problem." *American Political Science Review* 86, 3 (September): 647-57.

Buechler, Steven M. 1990. *Women's Movements in the United States*. New Brunswick, NJ.: Rutgers University Press.

. 1993. "Beyond Resource Mobilization? Emerging Trends in Social Movement Theory." *Sociological Quarterly* 34, 2: 217-35.

Burgat, Frangois, dan William Dowell. 1993. *The Islamic Movement in North Africa*. Austin: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas.

Clark, Janine Astrid. 1995. "Democratization and Social Islam: A Case Study of Islamic Clinics in Cairo." Dalam Rex Brynen, Bahgat Korany, and Paul Noble (ed.). *Political Liberalization and Democratization in the Arab World. Theoretical Perspectives*. Boulder: Lynne Rienner. Hlm. 167-84.

—. 2003. *Faith, Networks, and Charity: Islamic Social Welfare Activism and the Middle*

Class in Egypt, Yemen, and Jordan. Bloomington: Indiana University Press.

Dekmejian, R. Hrair. 1995. *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World.* 2d ed. Syracuse, NX: Syracuse University Press.

Denoeux, Guilain. 1993. *Urban Unrest in the Middle East: A Comparative Study of Informal Networks in Egypt, Iran, and Lebanon*. Albany: SUNY Press.

Eickelman, Dale E, dan James Piscatori. 1996. *Muslim Politics*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.

Esposito, John L. 1992. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press.

—. 1998. Islam and Politics. 4th ed. Syracuse, NX: Syracuse University Press.

Esposito, John L., dan John O. Voll. 1996. *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press.

Fahmy, Ninette S. 1998. "The Performance of the Muslim Brotherhood in the Egyptian Syndicates: An Alternative Formula for Reform?" *Middle East Journal* 52, 4 (Musim Gugur): 551-62.

Faksh, Mahmud A. 1997. *The Future of Islam in the Middle East*. Westport, Conn.: Praeger.

Foran, John (ed.). 1994. *A Century of Revolution: Social Movements in Iran.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gamson, William A. 1975. *The Strategy of Social Protest*. Homewood, Ill.: Dorsey.

Gamson, William A., dan David S. Meyer. 1996. "Framing Political Opportunity." Dalam Doug McAdam, John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald (ed.). *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge: Cambridge University Press. Hlm. 275-90.

Gerlach, Luther P., dan Virginia H. Hine. 1970. *People, Power, Change: Movements of Social Transformation*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Goodwin, Jeff, James M. Jasper, dan Francesca Polleta (ed.). 2001. *Passionate Politics, Emotions and Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press.

Haddad, Yvonne Y. 1992. "Islamists and the 'Problem of Israel': The 1967 Awakening." *Middle East Journal* 46, 2 (Spring): 266-85.

Hafez, Mohammed M. 2003. *Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World*. Boulder: Lynne Rienner.

Hoffman, Valerie J. 1995. "Muslim Fundamentalists: Psychosocial Profiles." Dalam Martin E. Marty and R. Scot Appleby (ed.) *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago: University of Chicago Press. Hlm. 199-230.

Hroub, Khaled. 2000. *Hamas: Political Thought and Practice*. Jerusalem: Institute for Palestine Studies.

Huntington, Samuel P. 1968. *Political Order in Changing Societies.* New Haven, Conn.: Yale University Press.

—. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.

Ibrahim, Saad Eddin. 1980. "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Notes and Preliminary Findings." *International Journal of Middle East Studies* 12, 4 (Desember): 423-53.

—. 1996. "The Changing Face of Egypt's Islamic Activism." Dalam S.E. Ibrahim. *Egypt, Islam and Democracy*, Cairo: American University in Cairo Press.

Ingalsbee, Timothy. 1996. "Earth First! Activism: Ecological Postmodern Praxis in Radical Environmentalist Identities." *Sociological Perspectives* 39, 2: 263-76.

Ismail, Salwa. 2000. "The Popular Movement Dimensions of Contemporary Militant Islamism: Socio-Spatial Determinants in the Cairo Urban Setting." *Comparative Studies in History and Society* 42, 2 (April): 363-93.

—. 2001. "The Paradox of Islamist Politics." *Middle East Report* 221 (Musim Dingin): 34-39.

Jenkins, J. Craig. 1983. "Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements." *Annual Review of Sociology* 9: 527-53.

Jenkins, J. Craig, dan Charles Perrow. 1977. "Insurgency of the Powerless: Farm Worker Movements (1946-1972)." *American Sociological Review* 42 (April): 249-68.

Johnston, Hank, dan Bert Klandermans (ed.). 1995. *Social Movements and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kalyvas, Stathis N. 1999. "Wanton and Senseless? The Logic of Massacres in Algeria." *Rationality and Society* 11, 3: 243-85.

Keddie, Nikki R. 1994. "The Revolt of Islam, 1700 to 1993: Comparative Considerations and Relations to Imperialism." *Comparative Studies in Society and History* 36, 3 (Juli): 463-87.

Kepel, Gilles. 1994. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*. University Park: Pennsylvania State Univers Press.

Kitschelt, Herbert P. 1986. "Political Opportunity Structures and Political Protest: Anti-Nuclear Movements in Four Democracies." *British Journal of Political Science* 16: 57-85.

Kornhauser, William. 1959. *The Politics of Mass Society*. Glencoe, Ill.: Free Press.

Kurzman, Charles. 1994. "A Dynamic View of Resources: Evidence from the Iranian Revolution." *Research in Social Movements, Conflict, and Change* 17: 53-84.

—. 1996. "Structural Opportunity and Perceived Opportunity in Social-Movement Theory: The Iranian Revolution in 1979." *American Sociological Review* 61 (Februari): 153-70.

Langhor, Vicky. 2001. "Of Islamists and Ballot Boxes: Rethinking the Relationship between Islamisms and Electoral Politics." *International Journal of Middle East Studies* 33, 4 (November): 591-610.

Laraña, Enrique, Hank Johnston, dan Joseph R. Gusfield (ed.). 1994. *New Social Movements: From Ideology to Identity*. Philadelphia: Temple University Press.

Lawrence, Bruce. 1989. Defenders of God. *The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. Columbia: University of South Carolina.

Loveman, Mara. 1998. "High-Risk Collective Action: Defending Human Rights in Chile, Uruguay, and Argentina." *American Journal of Sociology* 104, 2 (September): 477-525.

Lust-Okar, Ellen M. 2001. "The Decline of Jordanian Political Parties: Myth or Reality?" *International Journal of Middle East Studies* 33, 4 (November): 545-69.

Marty, Martin, dan R. Scott Appleby (ed.). 1995. *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago: University of Chicago Press.

McAdam, Doug. 1982. *Political Process and the Development of Black Insurgency*, 1930-1970. Chicago: University of Chicago Press.

—. 1986. "Recruitment to High-Risk Activism: The Case of Freedom Summer." *American Journal of Sociology* 92: 64-90.

McAdam, Doug, John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald (ed.). 1996. *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge: Cambridge University Press.

McAdam, Doug, Sidney Tarrow, dan Charles Tilly. 2001. *Dynamics of Contention*. Cambridge: Cambridge University Pres&McCarthy, John a, dan Mayer N. Zald. 1987a. "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory." Dalam Mayer N. Zald dan John D. McCarthy (ed.). *Social Movements in an Organizational Society*. New Brunswick, NJ.: Transaction Books.

—. 1987b. "The Trend of Social Movements in America: Professionalization and Resource Mobilization." Dalam Mayer N. Zald dan John D. McCarthy (ed.). *Social Movements in an Organizational Society*. New Brunswick, NJ.:

Transaction Books.

Melucci, Alberto. 1996. *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mishal, Shaul, dan Avraham Sela. 2000. *The Palestinian Hamas: Vision, Violence, and Coexistence*. New York: Columbia University Press.

Monroe, Kristen Renwick. 2001. "Paradigm Shift: From Rational Choice to Perspective." *International Political Science Review* 22, 2 (April): 151-72.

Morris, Aldon D. 1984. *The Origins of the Civil Rights Movement: Black Communities Organizing for Change*. New York: Free Press.

Morris, Aldon D., dan Carol McClurg Mueller (ed.). 1992. *Frontiers in Social Movement Theor*y. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Mufti, Malik. 1999. "Elite Bargains and the Onset of Political Liberalization in Jordan." *Comparative Political Studies* 32, 1 (Februari): 100-29.

Munson, Henry, Jr. 1986. "The Social Base of Islamic Militancy in Morocco." *Middle East Journal* 40, 2 (Musim Semi): 267-84.

Munson, Ziad. 2001. "Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood." *Sociological Quarterly* 42, 4 (Musim Gugur): 487-510.

Noakes, John A. 2000. "Official Frames in Social Movement Theory: The FBI, HUAC, and the Communist Threat in Hollywood." *Sociological Quarterly* 41, 4 (Fall): 657-80.

Oberschall, Anthony. 1973. *Social Conflict and Social Movements*. Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall.

Olson, Mancur. 1965. *The Logic of Collective Action. Cambridge, Mass.*: Harvard University Press.

Opp, Karl-Dieter, dan Christiane Gern. 1993. "Dissident Groups, Personal Networks, and Spontaneous Cooperation: The East German Revolution of 1989." *American Sociological Review* 58: 659-80.

Parsa, Misagh. 1989. *Social Origins of the Iranian Revolution*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Pfaff, Steven. 1996. "Collective Identity and Informal Groups in Revolutionary Mobilization: East Germany in 1989." *Social Forces* 75, 1 (September): 91-118.

Piven, Frances Fox, dan Richard A. Cloward. 1979. *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail*. New York: Vintage Books.

Robinson, Glenn. 1997. "Can Islamists Be Democrats? The Case of Jordan." *Middle East Journal* 51, 3 (Summer): 373-88.

Schatz, Edward. 2002. "Framing Islam: The Role of Anti-Americanism in Central Asia." Paper yang disajikan pada pertemuan tahunan American Political Science Association, Boston, Agustus.

Schneider, Cathy Lisa. 1995. *Shantytown Protest in Pinochet's Chile.* Philadelphia: Temple University Press.

Schneirov, Matthew, dan Jonathan David Geczik. 1996. "Alternative Health's Submerged Networks and the Transformation of Identity." *Sociological Quarterly* 37, 4: 627-44.

Scott, James. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts.* New Haven, Conn.: Yale University Press.

Shadid, Anthony. 2001. *Legacy of the Prophet: Despots, Democrats, and the New Politics of Islam*. Boulder: Westview.

Singerman, Diane. *Avenues of Participation: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo. Princeton, N.J.*: Princeton University Press.

Sivan, Emmanuel, dan Menachem Friedman (ed.). 1990. *Religious Radicalism and Politics in the Middle East*. Albany: SUNY Press.

Smelser, Neil J. 1962. *Theory of Collective Behavior*. New York: Free Press.

Snow, David A., dan Robert D. Benford. 1988. "'Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization." Dalam Bert Klandermans, Hanspeter Kriesi, dan Sidney Tarrow (ed.). *From Structure to Action: Comparing Movement Participation across Cultures, International Social Movement Research*, jilid 1, Greenwich, Conn.: JAI Press. Hlm. 197-218.

—. 1992. "Master Frames and Cycles of Protest." dalam Aldon Morris dan Carol McClurg Mueller (ed.). *Frontiers in Social Movement Theory.* New Haven, Conn.: Yale University Press. Hlm. 456-72.

Snow, David A., dan Susan Marshall. 1984. "Cultural Imperialism, Social Movements, and the Islamic Revival." Dalam Louis Kriesberg (ed.). *Research in Social Movements, Conflict, and Change*, jilid 7, Greenwich, Corm.: JAI Press. Hlm. 131-52.

Snow, David A., E. Burke Rochford Jr., Steven K. Wordon, dan Robert D. Benford. 1986. "Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation." *American Sociological Review* 51: 464-81.

Stoecker, Randy. 1995. "Community, Movement, Organization: The Problem of Identity Convergence in Collective Action." *Sociological Quarterly* 36, 1: 111-30.

Sullivan, Denis J. 1994. *Private Voluntary Organizations in Egypt: Islamic*

Development, Private Initiative, and State Control. Gainesville: University of Florida Press.

Tarrow, Sidney. 1994. *Power in Movement: Social Movements, Collective Action, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1998. *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. Edisi ke-2. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Verta, dan Nancy E. Whittier. 1992. "Collective Identity in Social Movement Communities: Lesbian Feminist Mobilization." Dalam Aldon D. Morris dan Carol McClurg Mueller. *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven, Conn.: Yale University Press. Hlm. 104-29.

Tehami, Amine. 1998. "The Social Construction of Political Islam, in Najd (1739- 86), Iran (1963-79), and Algeria (1954-95)." Paper yang disajikan pada pertemuan tahunan American Political Science Association, Boston, 3-6 September.

Tessler, Mark (ed.). 1999. *Area Studies and Social Science: Strategies for Understanding Middle East Politics*. Bloomington: Indiana University Press.

Tilly, Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*. Reading, Mass.: AddisonWesley.

Traugott, Mark (ed.). 1995. *Repertoires and Cycles of Collective Action*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Turner, Ralph H., dan Lewis Killian. 1957. *Collective Behavior*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Verges, Meriem. 1997. "Genesis of a Mobilization; The Young Activists of Algeria's Islamic Salvation Front." Dalam Joel Beinin dan Joe Stork (ed.). *Political Islam*. Berkeley: University of California Press. Hlm. 292-305.

Waltz, Susan. 1986. "Islamist Appeal in Tunisia." *Middle East Journal* 40, 4 (Musim Gugur): 651-70.

Wickham, Carrie Rosefsky. 1997. "Islamic Mobilization and Political Change: The Islamist Trend in Egypt's Professional Associations." Dalam, Joel Beinin dan Joe Stork (ed.). *Political Islam*. Berkeley: University of California Press. Hlm. 120-35.

—. 2002. *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*. New York: Columbia University Press.

Wiktorowicz, Quintan. 2001. *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*. Albany: SUNY Press.

Wiktorowicz, Quintan, dan Suha Taji-Farouki. 2000. "Islamic Non-

Governmental Organizations and Muslim Politics: A Case from Jordan." *Third World Quarterly* 21, 4 (Musim Panas): 685-99.

Williams, Rhys H. 1994. "Movement Dynamics and Social Change: Transforming Fundamentalist Ideology and Organizations." Dalam Martin E. Marty and R. Scott Appleby (ed.). *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*. Chicago: University of Chicago Press. Hlm. 785-833.

Williams, Rhys H., dan Robert D. Benford. 2000. "Two Faces of Collective Action Frames: A Theoretical Consideration." *Current Perspectives in Social Theory* 20: 127-51.

Wolff, Kristin. 1998. "New New Orientalism: Political Islam and Social Movement Theory." Dalam Ahmad S. Moussalli (ed.). *Islamic Fundamentalism: Myths and Realities*. Reading: Garnet. Hlm. 41-73.

Zhao, Dingxin. 1998. "Ecologies of Social Movements: Student Mobilization during the 1989 Pro-Democracy Movement in Beijing." *American Journal of Sociology* 103, 6 (May): 1493-1529.

Zuo, Jiping, and Robert Benford. 1995. "Mobilization Processes and the 1989 Chinese Democracy Movement." *Sociological Quarterly* 36, 1: 131-56.

Bagian I

KEKERASAN DAN BENTUK-BENTUK PERSETERUAN

Bab 1
Dari Peminggiran ke Pembantaian

Penjelasan Proses Politik atas Kekerasan GIA di Aljazair

Mohammed M. Hafez

Pada 1997, GIA (*Groupe Islamique Arme*, Kelompok Islam Bersenjata) melakukan serangkaian gelombang pembantaian besar-besaran terhadap penduduk sipil di desa-desa dan dusun-dusun terpencil di kawasan selatan Aljazair. Pembantaian yang dilakukan dengan penggorokan, pemenggalan kepala, mutilasi, pemerkosaan, penculikan serta pembunuhan anak-anak dan kaum perempuan ini memperlihatkan bentuk kebengisan dan pembunuhan yang paling biadab. Pembantaian yang telah menghilangkan ribuan nyawa ini terus berlangsung sampai millenium baru.[1]

Rangkaian pembantaian di Aljazair tersebut terjadi dalam sebuah konteks pemberontakan massa kelompok Islamis, yang meliputi serangan terhadap tentara keamanan, pejabat-pajabat negara, para jurnalis, intelektual, orang-orang asing dan para pegawai publik. Peristiwa yang menimbulkan pertanyaan besar sehubungan dengan pembantaian tahun 1997 itu adalah para pelaku secara besar-besaran menjadikan para penduduk yang tinggal di daerah basis Islam sebagai targetnya.[2] Mengapa para pemberontak Islam dapat bermusuhan dengan orang-orang yang selama ini mendukung serta menyediakan bantuan dan tempat berlindung buat mereka? Sejumlah pembantaian terkonsentrasi di kota Algier dan kota-kota ke arah barat daya, meliputi Medea, Blida, dan Ain Defla, di mana semua kota ini adalah daerah yang secara geografis merupakan daerah pemberi dukungan bagi Islamisme. Banyak di antara para korban merupakan pendukung FIS (*Front Islamique du Salut*, Front Penyelamatan Islam) pada pemilu 1991 dan juga pernah memberi bantuan kepada kelompok-kelompok sipil bersenjata untuk melawan rezim Aljazair.

Kekerasan dan pembantaian terhadap warga sipil bukanlah kasus unik gerakan Islamis di Aljazair. Fakta sejarah kekerasan kelompok Islamis yang belakangan terjadi di Afghanistan, Chechnya, Kashmir, Mesir, Indonesia, Israel, dan Filipina Selatan adalah sebuah peringatan bahwa pertumpahan darah warga sipil adalah fenomena yang terjadi kembali di dunia Islam. Tidak ada satu pun kelompok Islamis

radikal yang unik sehubungan dengan keterlibatan mereka dalam pembunuhan massa yang kejam. Fakta-fakta sejarah nasionalisme etnik, fasisme, sosialisme, dan fundamentalisme non-Islam juga dipenuhi oleh contoh-contoh pembantaian warga sipil secara besar-besaran. Kita hanya perlu mengingat kembali kejadian-kejadian kontemporer di Bosnia, India, Rwanda, Sierra Leone, dan Sri Lanka.

Meluasnya kekerasan terhadap warga sipil selama era pemberontakan massa itu memunculkan beberapa pertanyaan penting: Bagaimana kita bisa menjelaskan pembantaian-pembantaian terhadap warga sipil yang tak berdaya? Variabel apa yang dapat menolong kita memahami kekerasan yang mendekati genosida terhadap masyarakat biasa ini? Dan kondisi seperti apa yang diduga menjadi penyebab pembunuhan tanpa pandang bulu terhadap warga sipil tak bersenjata?

Bab ini menawarkan penjelasan proses politik dari kekerasan terhadap warga sipil dan menegaskan bahwa pembantaian dan bentuk-bentuk kekerasan terhadap warga sipil adalah bagian dari sebuah proses radikalisasi. Para pelaku kekerasan massa tidak hanya didorong oleh imperatif-imperatif motivasi, seperti deprivasi relatif, orientasi ideologis, atau kalkulasi rasional. Mereka harus juga melalui sebuah perkembangan radikalisasi yang secara erat terkait dengan proses-proses politik dan perseteruan kekerasan yang lebih luas. Secara khusus, pembantaian massal akan lebih mudah

terjadi ketika tiga kondisi yang berhubungan dengan represi negara saling bertemu: (1) represi negara menciptakan kondisi politik bagi munculnya perpecahan dan kekejaman. (2) para pemberontak membentuk organisasi-organisasi eksklusif untuk melindungi dirinya dari represi. (3) para pemberontak mempromosikan bingkai anti-sistem (*anti-system frames*) untuk mendorong munculnya tindakan kekerasan kolektif dalam menghadapi agen-agen negara yang represif.

Represi negara, terutama represi yang dilakukan tanpa pandang bulu (*indiscriminate repression*), terhadap para pendukung sebuah gerakan, menciptakan sebuah kondisi kekerasan dan ketidakadilan yang mejadi dasar bagi tumbuhnya perasaan bersama sebagai korban dan memberi legitimasi kepada para pemberontak, yang pada saatnya bisa digunakan sebagai pembenaran bagi tindakan teror. Tindakan represif ini juga menimbulkan kebutuhan akan tersedianya struktur-struktur mobilisasi eksklusif sebagai perisai pertahanan para pemberontak dari represi pihak luar dan alat untuk mencegah terjadinya perpecahan internal. Organisasi-organisasi eksklusif ini cenderung menciptakan "spiral pengucilan diri" (spirals of encapsulation) (Della Porta, 1995a: 12) yang secara bertahap menarik semakin jauh para pemberontak dari masyarakat luas, mengisolasi mereka di dalam dunia bawah tanah di mana mereka kehilangan kontak dengan kenyataan, dan membuat mereka mulai memandang tujuan-tujuan dan strategi gerakan mereka dalam kerangka yang lebih emosional ketimbang strategis.

Sebagai tambahan, represi negara sering kali memfasilitasi meluasnya bingkai-bingkai tindakan kolektif anti-sistem di dalam gerakan pemberontakan. Bingkai-bingkai ini—yakni simbol-simbol makna yang dipadatkan, yang membentuk pemahaman bersama dunia pemberontak untuk meligitimasi dan mendorong sebuah tindakan bersama (McAdam, McCarthy, dan Zald, 1996; Moss, 1997)—menggambarkan sistem politik yang sah sebagai sesuatu yang benar-benar korup, sehingga bingkai ini menolak kemungkinan adanya perbaikan. Lebih jauh, bingkai anti-sistem menggambarkan perjuangan sebagai pertarungan sampai titik darah penghabisan antara dua kekuatan yang tidak mungkin disatukan, sekaligus membatasi kemungkinan adanya netralitas. Menurut bingkai seperti ini, pihak lawan dan orang-orang yang-baik langsung maupun tidak—menjadi pendukungnya harus dimusnahkan.

Bertemunya kondisi politik yang represif, organisasi-organisasi pemberontak yang eksklusif, dan bingkai tindakan kolektif anti-sistem di Aljazair telah berlangsung selama era 1990-an, dan inilah yang menjadi penjelasan paling baik atas kekerasan GIA terhadap warga sipil. Kudeta militer yang secara nyata telah mengakhiri langkah gerakan Islam ke parlemen pada 1992 dan represi yang tidak pandang bulu dan terus-menerus terjadi, telah menciptakan sebuah konteks politik ketidakadilan yang memperhebat amarah dan rasa keadilan kelompok Islamis. Represi telah memaksa kelompok Islamis untuk meninggalkan FIS, organisasi yang dianggap inklusif, dan lebih memilih untuk mempercayai ratusan

kelompok eksklusif bersenjata untuk melindungi diri mereka dari para penyusup dan mata-mata. Kelompok-kelompok ini mempromosikan bingkai anti-sistem untuk mendorong terjadinya "perang habis-habisan" melawan rezim pemerintah. Bingkai ini dengan mudah bergema di dalam kelompok-kelompok gerakan dan telah menyebabkan munculnya represi yang brutal oleh kelompok Islamis. Ketika organisasi-organisasi eksklusif dan ideologi anti-sistem berkembang biak dalam sebuah gerakan, lingkaran kekerasan mulai meluas hingga melibatkan warga sipil, di mana banyak di antara mereka sebenarnya adalah orang-orang yang netral. Akhirnya, setelah selama lima tahun proses radikalisasi, pembunuhan itu mencapai puncaknya dalam bentuk pembantaian.

Sebagai tambahan untuk menjawab tuntutan akan betapa pentingnya penelitian empiris, bab ini, juga tulisan Robinson di Bab 4, diharapkan dapat memberikan kontribusi teoretis bagi munculnya sintesis dalam teori gerakan sosial. Hal ini dapat dicapai dengan memetakan bagaimana keterkaitan kondisi-kondisi politik, struktur-struktur mobilisasi, dan kerangka tindakan kolektif membentuk tahapan perkembangan dan prilaku dalam drama gerakan sosial (McAdam, McCarthy, dan Zald, 1996; McAdam, Tarrow dan Tilly, 1997; Tarrow, 1998; Hafez, 2003). Penjelasan yang ditawarkan di sini bukan sesuatu yang unik terjadi pada gerakan Islamis, dan juga tidak terbatas hanya pada kasus Aljazair. Dinamika radikalisasi dan ketegori-kategori yang menyertainya dari represi yang tidak pandang bulu, organisasi-organisasi eksklusif, dan bingkai

anti-sistem, dapat pula dipakai untuk meneliti kekerasan oleh kelompok etno-nasionalis, kelompok kiri, dan kelompok fundamentalis lainnya.

Teoretisasi Kekerasan terhadap Warga Sipil: Kerangka Poses Politik

Pendekatan "proses politik" *(political process approach)* tentang pemberontakan massa telah berkembang sebagai respons terhadap teori-teori sosial-ekonomi dan psikologi dalam gerakan sosial yang secara mekanistik menghubungkan penderitaan yang muncul karena deprivasi ekonomi atau alienasi dengan tindakan kolektif (misalnya Gurr, 1970). Pendekatan proses politik menekankan bahwa perilaku gerakan dibentuk oleh sebuah konteks politik yang lebih luas (atau oleh struktur kesempatan politik) yang dapat memfasilitasi atau justru menghalangi sebuah tindakan kolektif. Tersedianya sekutu atau kawan, tidak adanya represi yang efektif, dan munculnya perpecahan elite menciptakan kesempatan-kesempatan bagi tindakan kolektif. Sementara itu, kondisi-kondisi yang sebaliknya cenderung akan menghalangi mobilisasi (Jenkins dan Perrow, 1997; McAdam, 1982; Tarrow, 1994). Dari cara pandang ini, sebuah analisis terhadap pemberontakan dan kekerasan massa haruslah menyelidiki kondisi-kondisi politik di mana kekerasan itu tumbuh.

Lebih jauh, pendekatan proses politik menegaskan bahwa tindakan kolektif, termasuk di dalamnya kekerasan massa, mencakup proses pembentukan struktur organisasi

dan pembingkaian normatif *(normative framing)* untuk memudahkan mobilisasi sumber daya dan memotivasi individu-individu untuk mengorbankan waktu, uang, tenaga, bahkan hidup mereka. Dengan kata lain, dinamika-dinamika yang terkait dengan organisasi dan proses-proses kognitif menjembatani antara kondisi politik dan tindakan kolektif (McAdam, 1988; Voss, 1996; McAdam, Tarow dan Tilly, 1997). Ketidakmampuan sebuah gerakan untuk secara efektif mengalokasikan sumberdaya gerakan yang muncul sebagai akibat tidak sesuainya struktur-struktur organisasi akan berakibat pada hilangnya kesempatan-kesempatan politik. Sejalan dengan itu, ketidakmampuan sebagian pengurus organisasi gerakan akan berakibat pada gagalnya tindakan kolektif, sekalipun ada penderitaan dan kesempatan-kesempatan pun tersedia. Bagaimana gerakan-gerakan mengelola dan mengelola-kembali organisasi mereka, sebagai jawaban terhadap kesempatan dan tantangan yang muncul dalam suasana politik tertentu, dan bagaimana mereka menggambarkan penderitaan, adalah hal yang sangat penting yang memengaruhi perilaku gerakan dan kesuksesan gerakan. Penjelasan berikut akan terkait dengan bagaimana konteks politik yang ditandai oleh represi yang sangat keras, mendorong lahirnya struktur-struktur mobilisasi eksklusif dan bingkai-bingkai tindakan kolektif anti-sistem, dan bagaimana gabungan dari tiga variabel ini—represi, organisasi eksklusif, dan bingkai anti sistem—memengaruhi cara-cara berlangsungnya kekerasan massa.

Mengaitkan antara Kondisi, Organisasi, dan Bingkai

Dalam kondisi yang represif, sebuah gerakan menghadapi beberapa rintangan yang harus diatasi untuk menghasilkan perubahan. Pertama, gerakan akan menghadapi mata-mata, penyusup dan agen provokator pemerintah yang mengancam dan mengacaukan rencana gerakan kelompok serta menghancurkan gerakan tersebut dari dalam. Untuk mengatasi masalah ini, para pengelola organisasi gerakan harus menemukan sebuah cara untuk merekrut para aktivis yang benar-benar dapat dipercaya. Kedua, ada ancaman bahwa serangan hebat dari aparat-aparat keamanan akan menghancurkan sebuah gerakan. Gerakan-gerakan di bawah kondisi yang represif mengakumulasi sumber daya organisasi dan materi secara perlahan-lahan dan dengan cara yang sangat hati-hati, agar tidak sampai menjadi korban represi negara. Untuk mengatasi masalah ini, organisasi-organisasi gerakan sosial harus dapat mengatasi serangan represi negara yang tidak bisa dihindarkan, tanpa harus mengalami perpecahan serius (O'Neill, 1990). Akhirnya, para aktivis bawah tanah yang berada dalam kondisi sistem yang represif menuntut kadar solidaritas dan kesatuan kelompok yang tinggi; perpecahan dan pertentangan dapat mengakibatkan hancur dan matinya gerakan. Kebutuhan untuk menjaga kerahasiaan aktivitas-aktivitas gerakan menyebabkan meningkatnya saling ketergantungan antara satu aktivis dengan aktivis yang lain. Jika seorang aktivis memutuskan untuk membelot, keseluruhan organisasi gerakan menjadi rentan terhadap

tindakan-tindakan para pembelot yang akan muncul kemudian. Sebagaimana dijelaskan oleh Crenshaw (1992: 32), "tekanan-tekanan terhadap kesatupaduan yang ada dalam semua kelompok akan semakin hebat dalam sebuah kondisi kehidupan bawah tanah." Untuk mengatasi rintangan ini, organisasi-organisasi gerakan harus menemukan jalan untuk menempa kesatuan kelompok dan mengurangi kemungkinan munculnya perpecahan.

Tugas yang tidak mungkin dihindari untuk mengatasi berbagai hambatan, yang muncul karena kondisi represif, benar-benar mendorong gerakan sosial untuk membentuk *organisasi-organisasi yang eksklusif*. Dalam artikelnya yang sangat berpengaruh tentang organisasi-organisasi gerakan, Zald dan Ash (1987: 125-26) mendefinisikan organisasi eksklusif sebagai sebuah organisasi yang menetapkan kriteria yang sangat ketat bagi anggotanya. Hanya orang-orang yang meyakini sebuah keyakinan yang sama dan memenuhi tuntutan standar perilaku tertentu yang bisa diterima sebagai anggota. Sebuah organisasi eksklusif biasanya "mengharuskan para anggota yang baru direkrut untuk mengabdikan diri pada disiplin organisasi, dan karena itu harus betul-betul memiliki komitmen awal." Hal tersebut tidak berarti hanya "mengharuskan bahwa sebagian besar energi dan waktu dicurahkan untuk urusan-urusan gerakan, tetapi—lebih dari itu—organisasi meresapi seluruh bagian hidup para anggotanya, termasuk aktivitas-aktivitasnya dengan orang-orang lain yang bukan anggota." Organisasi-organisasi tersebut juga "berusaha untuk mengurangi klaim

tentang peran-peran yang menyaingi dan posisi-posisi status organisasi-organisasi lain yang hendak mereka kalahkan atau saingi di dalam wilayah mereka" (Della Porta, 1995b: 107). Berbeda dari organisasi-organisasi eksklusif itu, organisasi-organisasi yang inklusif adalah organisasi yang memiliki krieteria yang relatif tidak ketat bagi keanggotaanya. Biasanya, "organisasi ini menuntut kadar komitmen yang minimal—sebuah janji dukungan secara umum tanpa kewajiban khusus, sebuah periode indoktrinasi yang singkat, atau bahkan tidak sama sekali." Sebuah organisasi inklusif "biasanya menuntut hanya sedikit waktu dari anggotanya di dalam organisasi—mereka bisa juga menjadi anggota organisasi dan kelompok lain tanpa mereka sadari; perilaku anggotanya tidak terlalu dipengaruhi oleh tujuan-tujuan, keputusan-keputusan dan siasat-siasat organisasi (Zald dan Ash, 1987: 125-26).

Organisasi-organisasi eksklusif biasanya hanya beranggotakan individu-individu yang satu-pikiran dan mengatur tingkah-laku para aktivisnya dengan membatasi ikatan-ikatan eksternal mereka serta menuntut ketundukan pada sebuah model perilaku yang sangat ketat. Semua ini bertujuan untuk membangun komitmen para aktivis dan kesatupaduan kelompok. Dengan membatasi ruang gerak interaksi para aktivis, biasanya dengan aksi "pemutusan jembatan" (Gerlach dan Hine, 1970), kelompok tersebut berhasil dalam menetralisasi pengaruh-pengaruh buruk yang dapat secara perlahan membujuk para aktivis untuk membelot. Wasmund (1986: 214), ketika menjelaskan terorisme

Jerman Barat, berpendapat bahwa dalam kelompok-kelompok rahasia, ketergantungan total para militan pada kelompoknya, tekanan untuk menyesuaikan diri, dan pembagian tugas dan pekerjaan dalam tubuh organisasi, berakibat pada hilangnya kebutuhan, hasrat, kepentingan dan identitas pribadi anggotanya. Dalam kondisi seperti ini, setiap aktivis mulai mengidentifikasi kepentingan dan kebutuhan pribadinya dengan kepentingan dan kebutuhan kelompok. Pola seperti ini dapat pula dilihat dalam kasus gerakan sayap kiri di Italia (Moss, 1997) dan Shining Path di Peru (McClintock, 1998). Dalam kedua kasus ini, sejumlah peraturan tentang tingkah-laku telah memunculkan apa yang oleh Della Porta (1995a: 12) disebut dengan istilah "spiral pengucilan-diri" *(spirals of encapsulation)*, di mana hubungan para aktivis dengan dunia luar sepenuhnya terputus seiring dengan semakin matangnya ikatan di dalam kelompok. Membelot dari kelompok, dengan demikian, berarti menderita kerugian berlipat: kehilangan perkawanan sekaligus identitas yang telah ditempa melalui serangkaian indoktrinasi dan interaksi dalam kelompok tersebut (Crenshaw, 1981, 1992; Laquer, 1987; Post, 1987).

Selain mendorong terbentuknya organisasi-organisasi yang eksklusif, lingkungan politik yang represif juga memudahkan menyebarnya bingkai tindakan kolektif anti-sistem di dalam sebuah gerakan. Bingkai anti-sistem menggambarkan sistem politik yang normal dan absah serta kelompok-kelompok elite negara sebagai kelompok yang benar-benar korup dan menolak "keabsahan berfungsinya

proses-proses politik dalam bentuknya yang rutin" (Diani, 1996: 1057). Lebih jauh, bingkai anti-sistem menggambarkan penyakit-penyakit sosial dan penderitaan individu sebagai bukti dari permasalahan yang benar-benar mengakar dalam sistem, ketimbang sebagai hasil dari salah urus kebijakan atau kepemimpinan yang buruk. Sebagai solusinya, mereka menawarkan penggantian rezim yang berkuasa dengan rezim yang benar-banar baru. Berbeda dari bingkai revitalisasi *(revitalization frame)*, yang memandang lawan-lawan politik sebagai para pesaing yang dapat bernegosiasi untuk menyatukan perbedaan-perbedaan dan mencapai sebuah kesepakatan untuk hasil yang saling menguntungkan, bingkai anti-sistem menolak perbaikan dan kukuh pada prinsip pemusnahan pihak musuh untuk mencapai tujuan gerakan.

Aktivitas-aktivitas bawah tanah yang berisiko-tinggi, terutama yang melibatkan penggunaan cara-cara kekerasan, menuntut adanya justifikasi dan motivasi yang sangat besar. Sebagaimana diungkapkan Apter (1997: 2), "Orang-orang tidak akan mungkin terlibat dalam kekerasan politik tanpa terlibat dalam wacana. Mereka harus pertama-tama mengunyah wacana itu." Dalam Bab 9 buku ini, Wickham menggambarkan bagaimana kelompok Islamis di Mesir "mempermudah langkah maju ke arah aktivisme berisiko-tinggi" dengan membuat kerangka partisipasi sebagai "sebuah kewajiban moral yang menuntut pengorbanan diri dan komitmen yang penuh kesabaran demi tercapainya transformasi keagamaan." Bingkai anti-sistem menekankan kebutuhan akan tindak

kekerasan, karena perjuangan yang sedang dilakoni bukanlah melawan segelintir orang atau kelompok, tetapi melawan keseluruhan tatanan sosial yang tidak mungkin diperbaiki. Analisis Wasmund (1986) tentang gerakan anti-sistem faksi Tentara Merah di Jerman menjelaskan:

> Dalam proses mendefinisikan figur-figur simbolik dari sistem politik sebagai penjelmaan dari segala sesuatu yang buruk dan jahat, para teroris menahan perasaan-perasaan bersalahnya dan melengkapi diri mereka dengan "bisikan hati yang baik" yang membenarkan tindakan-tindakan mereka. Pemusnahan lawan politik lantas tidak hanya menjadi sesuatu yang diperlukan, tetapi menjadi tindakan yang dibenarkan.

Sebuah sistem yang represif yang tidak memberikan kemungkinan bagi perbaikan melalui lembaga-lembaga oposisi akan lebih mudah digambarkan sebagai sebuah entitas monolitik yang tidak mungkin berubah.

Lebih jauh, bingkai anti-sistem memudahkan strategi-strategi anti-institusi dengan mengeratkan ikatan di dalam kelompok-kelompok dan organisasi gerakan. Bingkai-bingkai anti-sistem, yang ditandai oleh permusuhan ideologi yang tak kenal kompromi, menekankan kemurnian tujuan gerakan dan mengilhami para aktivis gerakan dengan rasa keadilan sejarah. Perjuangan yang sedang dihadapi bukanlah perjuangan melawan individu atau kelompok tertentu; ini adalah perjuangan untuk membangun sebuah tatanan sosial baru yang lebih baik. Karena itu, bingkai-bingkai anti-sistem biasanya membuat sebuah pembatasan moral antara dunia

para pemberontak dengan sistem yang sedang diperanginya. Daerah yang dihuni para pemberontak adalah daerah kelompok yang dihinakan, yang sedang mengorbankan diri dan berjuang melawan tatanan yang bengis, sementara yang sedang dihadapinya adalah sebuah dunia eksploitatif, korup dan penuh kebohongan. Pembagian ini sangat penting untuk mempererat dan menyatukan organisasi-organisasi yang eksklusif, karena hal ini membuat tindakan meninggalkan kelompok untuk pindah kepada kubu lain dianggap lebih dari sekadar sebuah keputusan srategis untuk keberlangsungan hidup; meninggalkan kelompok adalah "pengkhianatan" atau kompromi dengan sebuah tatanan yang tidak dapat diterima. Jabri (1996), dalam kaitannya dengan konflik-konflik sipil dan internasional, menjelaskan:

> Wacana inklusi dan ekslusi tidak memberikan ruang bagi ketidakpastian dan keragu-raguan. Karena itu, jika hal-hal ini diungkapkan, mereka harus digambarkan sebagai orang-orang yang tidak rasional, bahkan sebagai pengkhianat. Beberapa penggambaran yang mengaburkan batasan-batasan inklusi/ekslusi meluluhlantakan kepastian yang telah dibentuk atas nama perang dan membentuk sebuah wacana tandingan yang membongkar dan mendeligitimasi perang, dan karena itu memporakporandakan mitos kesatuan, kewajiban dan ketundukan.

Kondisi-kondisi politik yang represif, yang tidak membolehkan keikutsertaan suara-suara yang berbeda, sering justru memperkukuh batasan inkulusi/eksklusi dengan memberikan pada wacana itu lahan yang subur untuk tumbuh.

Organisasi Eksklusif, Bingkai Anti-Sistem dan Kekerasan yang Meluas

Organisasi-organisasi eksklusif sering kehilangan persentuhan dengan realitas politik. Hal ini, di antaranya, disebabkan karena sedikitnya alternatif informasi yang tersedia dan tidak adanya perdebatan yang efektif di dalam organisasi tersebut. Namun hal ini juga terjadi karena, di dalam organisasi itu, tidak banyak pengaruh yang menyuarakan pandangan yang mempertanyakan pandangan organisasi, sehingga mekanisme evaluatif organisasi, yang bisa menilai dengan jernih tujuan dan kinerja organisasi, menjadi dinafikan.[4] Dengan kata lain, ketika proses "pengucilan-diri yang berkelanjutan" menggantikan afiliasi eksternal dengan ikatan di dalam kelompok, maka para aktivis yang terkurung tersebut tak lagi memberikan kepada pihak luar, yang mungkin memiliki cara pandang yang lebih objektif terkait aktivitas-aktivitas gerakan, kesempatan untuk mengkritik perilaku mereka. Sebagai gantinya, para aktivis hanya mendasarkan diri pada evaluasi "kawan sejati" dan "saudaranya". Pada saat yang sama, kelompok-kelompok eksklusif sering kali "tidak memiliki sebuah penilaian kritik-diri yang terbuka terhadap premis-premis teoretis dan posisi mereka; mempertanyakan asumsi-sumsi teoretis gerakan tersebut akan membahayakan fondasi dasar kelompok serta dapat menyebarkan dampak yang menggoyahkan kesadaran kelompok" (Wasmund 1986, 220). Di bawah kondisi seperti itu, penilaian yang objektif terhadap kondisi politik yang sangat dibutuhkan untuk langkah-langkah

strategis menjadi hilang; kelompok-kelompok semakin digerakan oleh panggilan-panggilan yang emosional dan abstrak terhadap rasa keadilan dan kesamarataan (Crenshaw, 1992, 1995; apter, 1997; Wieviorka, 1997; Post, 1998).

Organisasi-organisasi eksklusif dengan kerangka anti-sistem tidak siap menerima gagasan "netralitas", dan karena itu mengarahkan orang kepada suatu kategorisasi yang cakupannya luas tentang target-target yang dianggap sah. Siapa pun yang dianggap sebagai pendukung sebuah tatanan sosial yang "tidak adil" atau menolak gagasan tentang perang habis-habisan adalah bagian dari masalah dan karenanya bisa dijadikan target peperangan yang adil. Sejarah dipenuhi oleh banyak sekali contoh gerakan gerilya dan kelompok militan yang melakukan lebih banyak tindak kekerasan terhadap warga sipil ketimbang terhadap para pejabat dan tentara pemerintah. Wickham-Conley (1991: 74, 79-80) mencatat bahwa Viet Cong di Vietnam dan Tentara Pembebasan Nasional Venezuela (FALN), sebagai contoh, melampiaskan kampanye teror terhadap warga sipil dengan tujuan mengontrol wilayah dan menghindari kekalahan. Dalam kasus Vietnam, sekitar 80 persen korban tentara Viet Cong adalah kelompok warga sipil biasa. Crenshaw (1995: 477, 483-84) mencatat bahwa pola yang sama juga terjadi dalam kasus Front Pembebasan Nasional Aljazair (FLN), yang melakukan kampanye teror terhadap kelompok lawan dan warga sipil yang menolak untuk tunduk pada perintah FLN selama masa perang kemerdeakaan melawan Perancis.

Kekerasan yang meluas juga dapat lebih gamblang dilihat dalam kasus gerakan Shining Path di Peru: hanya 17 persen yang menjadi korban gerakan mereka selama 12 tahun yang merupakan pasukan tentara. Sebagian besar dari korban gerakan tersebut adalah warga sipil biasa meliputi pendeta, suster, pekerja asing, wartawan, guru, aktivis kemanusiaan, murid-murid dan tentu saja juga petani (McMclintock, 1998: 67-68).

Hal yang menarik dari semua contoh-contoh ini adalah bahwa di setiap contoh kasus, gerakan itu selalu merupakan gerakan anti-sistem yang berhasrat untuk menyingkirkan kekuatan asing dan atau menumbangkan rezim-rezim yang sedang berkuasa. Tidak ada satu pun yang mengadopsi cara pandang rekonsiliasi atau bingkai revitalisasi (*revitalization frames*), bahkan mereka justru menganggap pemberontakan sebagai perjuangan untuk mengadakan perubahan sosial dan politik yang tak mungkin dikompromikan. Anggota-anggota yang baru direkrut harus secara efektif diindoktrinasi dan dilatih agar menjadi bagian dari organisasi-organisasi gerakan rahasia bawah tanah. Akhirnya, setiap kelompok harus mencari pembenaran untuk meluasnya kekerasan dengan dalih bahwa semua itu dibutuhkan untuk kebaikan negara, masyarakat dan perjaungan itu sendiri.

Kasus Aljazair memberikan contoh empiris yang mendukung proposisi yang ditawarkan di atas dan menarik perhatian kita akan betapa pentingnya kondisi politik, struktur-

struktur mobilisasi dan kerangka ideologi untuk memahami kekerasan terhadap warga sipil. Sebagaimana akan dijelaskan di bawah, pada awal 1990-an gerakan Islamis di Aljazair tengah dalam perjalanan untuk membangun sebuah organisasi gerakan inklusif di bawah naungan FIS. Namun, perubahan ke arah sebuah kondisi politik yang represif telah memaksa gerakan tersebut untuk semakin memercayai organisasi-organisasi eksklusif yang dapat melindungi gerakan tersebut dari represi. Kelompok-kelompok radikal, yang biasanya tersisihkan secara politik, menjadi kekuatan yang semakin penting karena ideologi anti-sistem mereka bergema seiring dengan semakin meningkatnya tekanan terhadap gerakan. Penggabungan antara represi, organisasi-organisasi eksklusif dan bingkai anti-sistem menghasilkan kekerasan yang semakin meluas, yang memuncak pada pembantaian warga sipil.

Dari Peminggiran ke Pembantaian: Munculnya GIA di Aljazair

Gerakan kelompok Islamis kontemporer di Aljazair telah secara perlahan-lahan mengalami kemajuan selama akhir 1970-an dan awal 1980-an. Dari tahun 1979 sampai 1988 kelompok Islamis terlibat dalam sedikit sekali tindakan oposisi politik yang terbuka atau protes di luar institusi. Pada masa itu aktivisme Islam terpecah-belah dan terbatas hanya dalam kegiatan dakwah dan protes di kampus-kampus dan masjid-masjid. Sebuah organisasi yang cenderung radikal telah muncul dengan nama Mouvement Algerien Islamique Armèe (Gerakan Tentara Islam Aljazair) yang lebih terkenal

dengan nama kelompok 'Bouyali' (nama yang dinisbatkan kepada pendiri dan pemimpin gerakan ini, Mustapha Bouyali). Namun, gerakan ini hanya mendapat sedikit dukungan dan terabaikan oleh gerakan lain yang lebih luas (Roudjia, 1993; Burgat dan Dowell, 1997).

Gerakan kelompok Islamis mulai menjadi lebih politis setelah negara mengumumkan perubahan sistem politik ke arah yang lebih pluralistik pada 1989. Serangkaian reformasi konstitusi telah menjamin kebebasan untuk berekspresi, berorganisasi, berserikat; menyediakan hak untuk mengorganisasikan massa dan melakukan mogok; dan membatasi peran tentara untuk menjaga stabilitas dan kedaulatan nasional (Rashid, 1997). Reformasi tidak hanya terbatas pada urusan konstitusi semata. Rakyat Aljazair menyaksikan perubahan yang jelas dalam kehidupan politik mereka setelah serangkaian kerusuhan terjadi pada Oktober 1988, yang juga sebagai tanda dimulainya proses reformasi. Pers diberikan kebebasan yang luar biasa untuk terbit, dan "selama musim semi 1990, turun ke jalan, arak-arakan, demonstrasi menjadi kejadian yang terlihat biasa" (Mortimer, 1991: 583).

Kelompok-kelompok Islamis memperoleh manfaat dari hampir semua aspek reformasi. Beberapa partai politik keagamaan muncul, termasuk FIS, Harakat al-Mujtama' al-Islami (HAMAS), dan *Gerakan Kebangkitan Islam* (Mouvement de la Nahda Islamique, MNI). Berbarengan dengan munculnya

partai-partai politik dan organisi Islamis yang terdaftar, muncul pula sejumlah kempok kecil dengan orientasi Islamis yang radikal. Kelompok-kelopok itu menamakan dirinya Amr bil Ma'rouf wal Nahi 'an al-Munkar, Takfir wal Hijra, Jama'at al-Sunna wa al-Shari'a, dan Ansar al-Tawhid (Ayyashi, 1993; al-Tawil, 1998; Martinez, 2000).

Konteks politik yang lebih bebas setelah 1989 mendorong gerakan-gerakan Islamis untuk bergerak lebih maju menjadi organisasi-organisasi yang inklusif. Dari 1989 hingga 1991, mobilisasi kelompok Islamis hampir semuanya diorganisasikan di bawah naungan FIS. Meskipun ada 14 partai Islamis lain, FIS saat itu tetap menjadi yang paling dominan.[5] FIS mengikuti pemilihan umum lokal pada bulan Juni 1990 dan mampu menguasai banyak daerah dan wilayah Aljazair (Mas'ad, 1995: 235). FIS menunjukan keinginannya yang serius untuk mengikuti pemilihan umum nasional pada 1991 dan mengerahkan beragam kekuatan sosial untuk mendapat dukungan.

FIS berhasil dalam memimpin gerakan Islamis karena dua alasan. Pertama, FIS mengambil keputusan untuk membentuk dan mengorganisasikan sebuah partai politik pada 1989 dan karena itu memosisikan dirinya sebagai garda depan gerakan. FIS mampu menunjukan ribuan pendukung melalui kumpulan massa, demonstrasi-demonstrasi dan pemilihan umum lokal pada 1990, yang berarti bahwa partai politik adalah cara yang afektif untuk memobilisasi dan karena

itu menarik hati lebih banyak aktivis (al-Tawil 1998, 23-24). Berbeda dari FIS, partai politik Islamis lain hanya memperoleh sedikit dukungan terutama karena partai-partai tersebut terkesan reaktif dan tidak kompak. Partai-partai ini dilihat sebagai pemecah-belah pemilih karena bersaing dengan FIS yang sudah mapan.

Kedua, ciri inklusif FIS mendorong perluasan yang cepat dalam gerakan karena kriteria keanggotaannya menyediakan ruang bagi aktivis yang tidak terlalu berkomitmen. FIS membagi anggotanya menjadi tiga kelompok, yakni para simpatisan, pendukung, dan aktivis. Hanya anggota yang aktif sajalah yang harus menarik diri dari organisasi keagamaan atau politik lain. Lebih jauh, hanya para aktivisnya sajalah yang dituntut untuk mengabdikan waktu dan tenaganya untuk aktivitas organisasi dan harus menyumbang lima persen dari pendapatan bulanannya untuk organisasi. Juga hanya para aktivisnya sajalah yang harus tunduk kepada perintah-perintah pimpinan kelompok.

Sebagai tambahan, FIS tidaklah berusaha menghalang-halangi masuknya kecenderungan-kecenderungan dan kepemimpinan-kepemimpinan lain dalam gerakan Islam. Satu-satunya aturan bagi para anggota kelompok adalah bahwa siapa pun yang bergabung dengan FIS harus melakukan sesuatu yang bersifat individual untuk mempromosikan tujuan-tujuan organisasi yang sangat luas, bukan sebagai perwakilan kelompok-kelompok lain. FIS menolak alinasi

Islamis yang lebih luas dengan HAMAS dan MNI, yang dianggap sebagai kelompok pesaing. Namun meskipun ada penolakan tersebut, FIS tetaplah organisasi yang inklusif sebagaimana dengan jelas ditunjukan oleh susunan dewan pertimbangannya, yang terdiri dari beragam kecenderungan paham keagamaan—Salafiyya,[6] Jazaira,[7] "Afghan",[8] Takfir wa al-Hijra,[9] dan para mantan aktivis Bouyali[10] (Labat 1995; al-Tawil 1998). Roudjia (1995, 74-75) mencatat bahwa "FIS harus dilihat, berdasarkan pengalaman, sebagai tempat berkumpulnya *(melting-pot)* faksi-faksi yang sangat beragam yang memiliki kesamaan tak lebih dari sebagai sesama kelompok Islam dan memilki sebuah tujuan untuk situasi politik di Aljazair."

Represi Negara

Munculnya FIS sebagai kekuatan dan kesuksesannya dalam memenangkan pemilihan umum nasional pada 1991 menyebabkan militer melakukan kudeta tak berdarah, membatalkan proses pemilihan umum, dan membuat peraturan anti-FIS yang diwujudkan dengan pelarangan organisasi itu pada Maret 1992. Pada bulan Februari tahun yang sama, pihak berwenang membuka lima pusat penahanan di padang pasir Sahara untuk menahan ribuan—diperkirakan sekitar 6.000 sampai 30.000[11]—aktivis FIS, termasuk di dalamnya 500 bupati dan anggota dewan. Pengadilan-pengadilan khusus, yang telah dihilangkan di bawah konstitusi 1989, didirikan kembali untuk mengadili "para teroris", dan pada bulan Juli, salah satu

pengadilan ini menjatuhkan hukuman kepada Abassi Madani dan Ali Belhaj (para pemimpin utama FIS) dengan 12 tahun hukuman penjara. Seiring dengan berjalannya waktu, negara lantas menutup semua organisasi amal dan kebudayaan milik FIS dan memerintahkan penghancuran semua masjid yang bukan milik pemerintah yang pupuler di kalangan kelompok Islamis. Pada 1992 dan 1993, secara keseluruhan 166 aktivis Islamis dijatuhi hukuman mati, sebagian besar dalam pengadilan in absentia.[12] Pada 1996, merujuk pada organisasi hak asasi manusia Aljazair, ada sekitar 116 penjara dengan 43.737 tahanan, yang lebih dari separuhnya dipenjara atas tuduhan terlibat terorisme.[13] Namun, perkembangan paling mengerikan terjadi sejak 1993, ketika hampir setiap hari terjadi pembunuhan aktivis Islamis, baik melalui pengejaran maupun bentrokan selama proses pencarian. Banyak organisasi HAM yang mengecam penggunaan penyiksaan, "penghilangan" dan pembunuhan di luar pengadilan terhadap para aktivis Islamis yang dilakukan oleh tentara pemerintah.[14]

Pelarangan yang bersifat politik dan tekanan yang tanpa pandang bulu terhadap FIS berujung pada banyaknya aktivis FIS yang pindah kepada kelompok-kelompok radikal yang menolak demokrasi, proses pemilu, dan rezim berkuasa Aljazair secara bersamaan (al-Tawil 1998; Martinez, 2000). Sejak saat itu, kelompok-kelompok kecil dan marginal mulai menarik hati ratusan pendukung FIS dalam bulan-bulan setelah kudeta militer.15 Pada akhir 1992, banyak di antara aktivis FIS yang bergabung dalam salah satu di antara tiga

organisasi militan: Gerakan Negara Islam *(le Mouvement pour l'Etat Islamique, MEI*), Tentara Pergerakan Islam Aljazair, dan kelompok-kelompok bersenjata gabungan dalam Takfir wal-Hijrah dan Amr bil-Ma'rouf dan dari jaringan informal kelompok "Afghan" Aljazair.

Pada September 1992, sebuah pertemuan berlangsung di Tamesguida untuk menyatukan beberapa kelompok bersenjata agar bergerak di bawah pimpinan "Jendral" Abdulkader Chebouti, seorang aktivis Bouyali awal yang dijatuhi hukuman mati pada 1987 (diberi amnesti pada 1990). Namun, secara tiba-tiba pasukan tentara menyerang para pemimpin kelompok-kelompok bersenjata dalam pertemuan tersebut, membunuh beberapa orang, termasuk seorang pemimpin salah satu kelompok bersenjata tersebut. Serangan tersebut memunculkan kecurigaan bahwa agen-agen negara telah menyusup ke dalam kelompok-kelompok bersenjata, dengan tujuan menghentikan pembicaraan. Karena hal tersebut, beberapa kelompok radikal yang berbeda memutuskan untuk membentuk sebuah organisasi baru—Jama'ah al-Islamiyah al-Musalahah atau GIA (Willis, 1996; al-Tawil, 1998), yang kemudian menjadi kelompok bersenjata yang paling terkenal karena serangan-serangannya yang mengejutkan terhadap pasukan keamanan. GIA berhasil menarik hati beberapa mantan pemimpin aktivis FIS, di antaranya Muhammad Said, Abderrajak Rejjam, Yousuf Boubras dan Said Mekhloufi (pimpinan MEI) yang semuanya bergabung pada bulan Mei 1994.

Organisasi Eksklusif

Selain tumbuh dengan cepat, GIA juga menjadi sebuah organisasi eksklusif yang terlibat dalam perang total terhadap rezim berkuasa. Awalnya GIA adalah pasukan milisi bersenjata gabungan yang tersebar setidaknya di sembilan daerah, di mana setiap daerah dipimpin oleh seorang amir (atau komandan) yang telah ditunjuk. Jumlah anggota masing-masing kelompok ini berkisar antara 20 sampai 300 militan.[16] Beberapa di antaranya awalnya diorganisasikan dalam sel-sel kecil di daerah perkotaan, namun kemudian melarikan diri ke daerah pegunungan di mana di sana mereka membuat kemah-kemah di gua-gua dan membuat terowongan-terowongan bawah tanah sebagai tempat perlindungan, dan tempat penyimpanan bahan-bahan logistik.

Semua kelompok dan perorangan yang hendak bergabung dengan GIA harus menyatakan diri tunduk kepada tradisi Salafiyah dan menarik diri dari bidah-bidah yang selama ini dilakoninya. Berbeda dari FIS yang mengakomodasi beragam kecenderungan paham keagamaan seperti Jazaira, Salafi, dan Afghan, GIA memaksa anggota kelompok Jazaira dan Takfir untuk meninggalkan pandangan-pandangannya yang lama dan menjadi bagian dari kelompok GIA. GIA juga menolak bergabung dengan FIS dan menyatakan dengan jelas bahwa kelompoknya bukanlah sayap militer FIS. Di samping secara simbolik mengangkat Abbasi Madani dan Ali Belhaj sebagai dewan penasihatnya, GIA dengan tanpa ragu-ragu menentang strategi perjuangan melalui pemilu yang dilakukan FIS dan menekankan bahwa bersatunya GIA didasarkan pada

penolakan pemilihan umum, parlemen dan demokrasi. [17]

Pada bulan Mei 1994, setelah beberapa orang pemimpin senior FIS bergabung dengan GIA, organisasi tersebut mengeluarkan deklarasi bahwa hanya GIA-lah satu-satunya struktur organisasi yang sah untuk melakukan jihad di Aljazair (al-Tawil, 1998: 152-54). Pada 1995, Jamal Zitoni, pemimpin GIA saat itu, menerbitkan tulisan singkat *Hidayat Rab al-'Alamin fi Tabyeen Usul al-Salafiyeen wama Yajib min Al-'ahd 'ala al-Mujahedeen* (Petunjuk Tuhan Semesta Alam dalam Mengklarifikasi Tradisi Salafiyya dan Persyaratan Ketundukan di Kalangan Para Mujahid). Dalam pamflet ini ia menolak bergabung dan bekerjasama dengan kelompok-kelompok seperti Hizb al-Tahrir dan Takfir wal-Hijra, dua organisasi yang menurut standar-standar tertentu dianggap sebagai kelompok-kelompok radikal. Zitouni selanjutnya menjelaskan beberapa aturan keanggotaan GIA: (1) anggota harus memeluk tradisi Salafiyah; (2) tunduk pada perintah amir; dan (3) menyesali jika ia pernah menjadi anggota FIS, Tentara Pembebasan Islam (AIS, yang menjadi sayap militer FIS pada 1994), Hamas, MNI, Takfir wal-Hijra, Ikhwanul Muslimun, Jazaira atau salah satu partai sekular. Mantan anggota FIS yang ingin bergabung dengan GIA harus "menyatakan di depan publik bahwa FIS adalah politeis; menarik diri dari aktivitas-aktivitas politik, pemilihan umum dan demokrasi; mereka juga harus menunjukan ketidakpeduliannya pada semua keinginan untuk berdialog dengan tiran yang telah murtad (rezim Aljazair)." Perorangan yang pernah menjadi anggota Takfir atau kelompok-kelompok

non-Islam harus memutuskan semua ikatan dengan semua kelompok selain GIA dengan melepas keanggotaannya dan harus menyediakan informasi tentang aktivitas-aktivitas mereka. Para imam (pemimpin salat atau ulama) yang ingin masuk menjadi anggota GIA "harus mengeluarkan sebuah fatwa untuk memotivasi jihad." Akhirnya, siapa pun yang hendak keluar dari GIA akan dianggap sebagai orang murtad, pengkhianat, oportunis, atau dianggap mata-mata dan perusak. Apa pun duduk perkaranya, hukuman bagi mereka adalah hukuman mati.

Orientasi eksklusif GIA termanifestasikan dalam perlakuan mereka terhadap kelompok-kelompok lain dalam gerakan Islam. Ketika jelas-jelas FIS tidak akan menarik kembali tuntutannya untuk kembali pada proses pemilihan umum, GIA sepenuhnya memutuskan hubungan dengan organisasi ini. Pada 4 Mei 1995, GIA mengeluarkan sebuah pengumuman resmi nomor 30, yang menyatakan bahwa para pemimpin FIS/AIS memiliki waktu satu bulan untuk berhubungan dengan GIA, untuk bertobat dan bergabung dengan para pimpinan GIA. Pada 13 Juni 1995, GIA mengeluarkan maklumat resmi nomor 36 ("Surat terbuka untuk Abassi Madani dan Ali Belhaj") di mana dalam maklumat itu GIA "mengumumkan bahwa GIA tidak lagi berurusan dengan FIS, dengan menyatakan bahwa GIA bukan lagi sayap militer FIS." Maklumat GIA ditutup dengan pemecatan Abassi dan Belhaj dari dewan penasihat dan mendorong untuk "menumpahkan darah 'mereka yang memperjualbelikan darah' (anggota FIS) baik di

dalam maupun di luar Aljazair kecuali jika mereka (anggota FIS) bertobat." Serangkaian peringatan dan ancaman ini mencapai puncaknya dengan pengumuman terang-terangan untuk berperang melawan AIS pada 4 Januari 1996.[18]

Bingkai Anti-Sistem

Orientasi eksklusif GIA berjalan seiring dengan bingkai anti-sistem organisasi tersebut. Meskipun kudeta militer tahun 1992 merupakan tenaga pendorong bagi perjuangan bersenjata, para pemimpin GIA menggambarkan jihad sebagai perjuangan melawan kemurtadan, kekafiran, dan penguasa yang tiran. Lebih jauh, GIA tidak membuat pembedaan di antara orang-orang Aljazair selain kelompok GIA sendiri. Siapa pun yang mendukung penguasa dengan cara apapun (bahkan melalui persetujuan diam-diam) dianggap sebagai orang murtad, kafir dan tiran, di mana konsekuensinya adalah kematian.

Berbeda dari FIS/AIS, maklumat-maklumat GIA jarang sekali merujuk kepada kasus kudeta militer tahun 1992. Bahkan, lebih jauh, GIA juga menampik bahwa perjuangannya adalah reaksi terhadap kudeta tersebut.[19] Sebaliknya, GIA melihat jihad yang dilakukannya sebagai bagian dari perjuangan yang lebih luas untuk membebaskan dunia Islam dari para penguasa yang tidak Islami dan untuk menegakkan "Hukum Tuhan". Abdelhaq Layada, pemimpin pertama GIA, mengungkapkan:

> Tragedi terbesar umat Islam yang hidup pada masa sekarang adalah hancurnya kekhalifahan, di mana umat Islam hidup dalam kondisi yang abnormal dan tidak harmonis, yang disebabkan oleh pemisahan antara nilai-nilai yang luhur, keutamaan-keutamaan dan prinsip-prinsip yang dipercayai dengan kenyataan paganistik yang dipaksakan terhadapnya. (Dikutip dalam al-Tawil 1998, 79)

Bagi GIA, perjuangan di Aljazair adalah bagian dari perjungan yang lebih luas melawan kaum murtad dan kafir. Dalam skema ini, GIA mengangap penguasa Aljazair sebagai kawan sukarela kaum kafir, dan tak ada satu pun anggota pemerintahan dan pegawai-pegawainya yang dianggap tidak berdosa. Dalam sebuah fatwa yang dikeluarkan 2 Desember 1992, Layada mengungkapkan:

> Para pemimpin Aljazair pada masa sekarang, tanpa pengecualian, adalah kaum kafir. Para menteri mereka, tentara, dan pendukung serta siapapun yang bekerja untuk mereka dan menolong mereka atau siapa pun yang menerima mereka atau bungkam atas tindakan mereka, juga adalah orang kafir yang keluar dari keimanan.20

Dalam sebuah maklumat anonim yang dikeluarkan pada 13 September 1994, hari setelah Abassi Madani dilepaskan dari penjara dalam persiapan untuk negosiasi dengan penguasa, GIA mendeklarasikan bahwa mereka melawan negara "atas dasar kemurtadan dan bukan karena hal lain."[21] Zitouni mengungkapkan dalam *Hidayat Rab al-'Alamin* (1995: 27) bahwa "GIA menganggap institusi negara Aljazair, mulai dari pegawai sampai menterinya, pengadilan, dewan legislatif dan parlemen, tentaranya, penjaga keamanan dan polisinya adalah institusi murtad."

Penggambaran rezim penguasa Aljazair sebagai kelompok murtad dan kafir bukanlah sesuatu yang berlebihan; istilah-istilah ini meringkaskan simbol-simbol yang mengakar dalam tradisi Islam dan penuh dengan muatan makna. Istilah-istilah itu menekankan penolakan, kemustahilan perdamaian, dan perang menyeluruh secara bersamaan. Dalam Islam, kekafirantidak percaya pada Sang Pencipta—adalah dosa terbesar yang dilakukan oleh seseorang, khususnya ketika berkuasa atas masyarakat Muslim. Al-Quran menyuruh dengan sungguh-sungguh orang Islam untuk bertempur melawan kaum kafir dan menjanjikan kehancuran bagi orang-orang yang tidak beriman. Kemurtadan (keluar dari Islam setelah sebelumnya menganut ajaran ini) menekankan bahwa berdamai dengan rezim penguasa adalah hal yang tidak mungkin. Dalam Islam, hukuman bagi seorang yang murtad adalah kematian; tidak ada ruang bagi kompromi dengan orang murtad kecuali jika mereka bertobat. Perang habis-habisan melawan orang-orang murtad setelah meninggalnya Nabi Muhammad dikenal dengan istilah hurub al-riddah, atau perang terhadap kemurtadan. Seseorang tidak bisa berdamai dengan kaum murtad dan menjaga kesucian Islam dan umat Islam. Kata-kata suci GIA yang sering kali diulang-ulang bahwa "tak ada dialog, tak ada gencatan senjata, tak ada perdamaian, dan tak ada keamanan atau jaminan apapun bagi rezim murtad" mendapatkan pembenaran dengan merujuk pada ayat Al-Qu'ran ini: "Maka perangilah mereka (orang-

orang kafir) sampai tak ada lagi perlawanan, dan hanya bagi Tuhanlah semua ketundukan."[22]

Untuk mengonsolidasikan pembingkaian anti-sistem atas konflik yang sedang berlangsung, GIA menegaskan bahwa "jihad adalah kewajiban Islam sampai hari kiamat."[23] Berbeda dari AIS, yang menggambarkan jihad sebagai salah satu cara untuk mencapai tujuan, GIA memandang peperangan sebagai sebuah perintah agama yang diwajibkan Tuhan bagi umat Islam. Seiring dengan berkembangnya pemberontakan, GIA melukiskan perjuangannya sebagai peperangan melawan "musuh" Islam sepanjang sejarahBarat, kaum Salibis, dan Yahudi. Dalam maklumat resmi yang dikeluarkan pada bulan Agustus 1993, GIA menegaskan: "Peperangan kita dengan kaum kafir dan para pendukungnya dimulai dengan perang melawan Prancis dan berakhir dengan perang melawan pemimpin terorisme internasional, yakni 'Persatuan Negara Terorisme [Amerika]' (*The United States of Terrorism*), sekutunya Israel dan para rezim pemimpin murtad di negeri kita."[24] Dengan kata lain, permasalahan dibingkai sebagai permasalahan sistemik di mana umat Islam diperintah oleh negara-negara yang tidak Islami dan dikepung oleh kekuatan kafir di dalam dan di luar Aljazair. Krisis yang terjadi bukanlah kesalahan sebagian oknum atau segelintir elite yang memonopoli kekuasaan, sebagaimana yang digambarkan oleh AIS; melainkan krisis yang terjadi sudah mengakar dalam sistem nasional dan internasional.

Organisasi-organisasi Eksklusif, Bingkai Anti-sistem dan Meluasnya Kekerasan di Aljazair

Kekerasan politik di Aljazair awalnya berupa bentrokan dengan tentara dan pembunuhan-pembunuhan terhadap polisi dan anggota militer. Pada 1993, kekerasan meluas melanda para pegawai pemerintahan. Selanjutnya kekerasan dengan cepat meluas mencakup kekerasan terhadap perwakilan kelompok oposisi, orang asing, para wartawan, intelektual dan orang sipil biasa yang dibunuh secara acak melalui pengeboman atau melalui pembunuhan dan pembantaian secara langsung.

Pembentukan bingkai anti-sistem perjuangan GIA mendorong kelompok itu untuk menolak membuat garis pemisah antara negara Aljazair dengan orang-orang yang dalam cara-cara tertentu bekerja untuk negara. GIA tidak membeda-bedakan antara tentara dengan pegawai pajak, sebagaimana juga mereka tidak membeda-bedakan antara pegawai pemerintah dengan pekerja di stasiun pengisian bensin milik negara. Zitouni menegaskan dalam *Hidayat Rab al-'Alamin* (1995: 27), "Kita (GIA) tidak membuat pembedaan di antara orang-orang yang melawan kita (GIA) dengan otot atau uang maupun lidah." Sedikit sekali orang berada dalam posisi netral dalam keadaan konflik. Karena itu, GIA memolitisasi orang-orang dan kelompok yang tidak politis atau tidak ingin memihak.

Bingkai anti-sistem berulang-ulang digunakan GIA dalam berbagai maklumat resmi mereka untuk membenarkan kekerasan yang meluas terhadap semua "musuh-musuh". Pada

1993, GIA memperluas tindakan kekerasan mereka kepada para wartawan dan intelektual. Maklumat resmi GIA nomor 2, yang dikeluarkan pada 12 Januari 1993, membenarkan meluasnya tindakan kekerasan ini dengan merujuk kepada tindakan "pers bayaran" dalam "menyamarkan dan mendistorsi", yang dapat membahayakan para mujahidin dan karena keengganan pers tersebut memberitakan kebenaran. Maklumat lain pada bulan Agustus 1993 dengan singkat menegaskan, "Barangsiapa memerangi kita dengan pena, kita akan memeranginya dengan pedang" (dikutip dalam al-Tawil, 1998: 74-76).

Pada 1993, GIA memperluas tindakan kekerasan kepada orang-orang asing. Tindakannya ini dibenarkan dalam pernyataan demikian:

> Operasi-operasi jihad diawali dengan rencana dan skema, yang menetapkan simbol-simbol rezim kafir sebagai target, mulai dari kepala negara, sampai militer, dan orang-orang munafik yang bekerja untuk pemerintah. Perlakuan yang sama bagi semua orang yang mendukung sistem yang kafir dan tidak adil baik di dalam maupun di luar Aljazair.... Sebagaimana sebelumnya kami tegaskan dalam maklumat resmi kami, penduduk negara-negara yang sedang menjalankan perang salib terhadap kami juga akan menjadi target kaum mujahidin karena mereka merupakan bagian dari rencana jahat kaum penjajah, yang dipimpin oleh gembong terorisme internasional (Amerika Serikat) dan dibantu oleh kawan sejatinya (Prancis).25

Pada 1994 GIA memperlebar ancamannya kepada para pegawai pemerintah. Tindakan ini dibenarkan dalam maklumat resmi mereka yang dikeluarkan pada Juli 1994, yang menegaskan: "Kelompok Islam Bersenjata mengeluarkan

perintah kepada seluruh pegawai pemungut pajak untuk meninggalkan posisi mereka karena mereka telah mendukung para tiran *(tawaghit)*... Barangsiapa yang menolak perintah ini, balasannya adalah hukuman yang mengerikan."[26] GIA juga menjadikan sekolah-sekolah sebagai sasaran tindakan kekerasan dan membenarkan serangan mereka terhadap sekolah-sekolah dengan mengeluarkan maklumat resmi pada Agustus 1994, yang menegaskan bahwa "melanjutkan proses belajar-mengajar berarti membantu pemerintah yang tiran menciptakan stabilitas... Dalam hukum Islam ditegaskan bahwa tidak diperbolehkan bekerja pada sebuah lembaga pemerintahan yang murtad."[27]

Logika wacana anti-sistem kelompok GIA, yang sudah diperkuat dan dilindungi dari bingkai-bingkai yang menjadi lawannya *(countervailing frames)* dengan menciptakan sebuah struktur mobilisasi eksklusif, telah melahirkan kekerasan yang sangat kejam dan pembantaian di seluruh kota-kota dan desa-desa di Aljazair. Perubahan menentukan target dari kelompok penduduk sipil yang dipilih kepada pembantaian massal di desa-desa dan dusun-dusun kecil merupakan akibat dan bagian dari proses radikalisasi perjuangan. Dalam serangkaian maklumat resmi yang dimulai pada 1994, GIA berusaha untuk mengambil-alih kendali dengan mengeluarkan sejumlah aturan bagi para penduduk di daerah basis mereka dan di Aljazair secara keseluruhan. Pada Februari, Maret, dan April 1995, GIA memerintahkan kepada istri-istri yang suaminya bekerja bagi pemerintah untuk meninggalkan suaminya

karena suami-suami tersebut telah murtad.28 Pada Januari 1996, GIA mengancam akan membunuh anak-anak muda yang sudah cukup umur jika mereka bepergian keluar dari daerah mereka untuk waktu yang lama (rupanya ini dilakukan untuk mencegah mereka mendapatkan pelatihan di kamp-kamp militer pemerintah).29 Pada September 1996, GIA mengeluarkan maklumat resmi yang melarang semua jenis perjanjian kesepakatan kontrak dengan negara.30 Pada Oktober 1996, GIA mengeluarkan ancaman akan membunuh siapa saja yang tidak salat dan tidak membayar zakat kepada GIA. GIA mengancam akan membunuh perempuan yang keluar rumah tanpa menggunakan hijab. GIA juga melarang orang-orang untuk pergi ke pengadilan pemerintah dan menuntut orang-orang untuk datang kepada GIA dalam melakukan penyelesaian masalah.31 Bahkan, masjid pemerintah juga dianggap telah keluar dari batas dan siapa pun yang beribadah di sana dianggap sebagai kaki-tangan pemerintah.32 Di setiap "daerah yang dibebaskan," GIA meminta makanan, suplai senjata, sumbangan dan perlindungan dari para penduduk lokal (Martinez, 2000). Dalam Hidayat Rabb al-'Alamin, Zitouni (1995, 9) menuntut agar umat Islam memberikan bantuan langsung sumber daya keuangan sampai kondisi berkecukupan tercapai.

Selama periode ini, para pemimpin GIA memperkuat ikatan eksklusif kelompok dengan mengeksekusi beberapa komandan karena mereka dianggap tidak sepakat dengan semakin menguatnya cara-cara pandang radikal. Pada

1995 dan 1996, beberapa orang gerilyawan GIA keluar dari organisasi tersebut, dan menuduh GIA "telah menyimpang dari jalur jihad yang benar" dan telah melakukan kejahatan terhadap orang-orang yang tak berdosa. Abderrazak Rejjam dan Yousuf Boubras, dua pemimpin FIA yang bergabung dengan GIA pada 1994, menarik diri dari keanggotaan GIA karena menganggap GIA membunuh kaum perempuan.[33] Orang-orang ikut meninggalkan GIA setelah organisasi itu mengeksekusi Muhammad Said (mantan pemimpin FIS dan anggota dewan penasihat GIA), Abderrazak Rejjam, Yousuf Boubras, Mahfouz Tajeen (mantan ketua GIA), dan Abdelwahab Lamara (seorang pemimpin dalam tubuh GIA).[34]

Setelah mencapai jalan pengucilan dan pembunuhan yang keji ini, seseorang dapat dengan mudah melihat bagaimana GIA dapat memperluas tindakan kekerasan mereka terhadap orang-orang yang tidak berdosa, bahkan terhadap orang-orang yang pernah memberikan bantuan kepada mereka. Seiring dengan berjalannya konflik, orang-orang yang awalnya simpati dengan GIA, perlahan-lahan tidak lagi dapat menerima banyaknya kehilangan materi dari pemberontakan tersebut. Banyak yang berhenti memberikan bantuan; yang lain malah balik melawan gerakan tersebut. Sebagaimana diungkapkan oleh penduduk Bentalha (tempat pembantaian yang sangat mengerikan pada 22 September 1997):

> Kita dilarang untuk merokok, membaca koran, menonton televisi, mendengarkan radio, atau memiliki alat komunikasi satelit.... Mereka berusaha untuk memaksakan cara pandang mereka kepada masyarakat, dan titik-balik perlawanan terhadap kaum militan

adalah partisipasi masyarakat dalam pemilu 1995, meskipun banyak maklumat resmi GIA yang ditempelkan di tembok-tembok, yang mengancam akan memenggal kepala orang-orang yang ikut memilih.35

Setelah beberapa tahun melindungi gerakan GIA, secara sukarela ataupun terpaksa, banyak penduduk di sekitar daerah penyangga kelompok Islam yang sepakat untuk membentuk pasukan milisi yang disponsori oleh pemerintah. Banyak pula warga yang menerima seruan gencatan senjata yang dikeluarkan AIS pada 1997. Sebagaimana ditunjukkan oleh Kalyvas (1999), sejumlah pembantaian menargetkan orang-orang dan keluarga yang ikut serta dalam kelompok milisi yang disponsori oleh pemerintah, yang memang dibentuk untuk melindungi daerah-daerah tertentu dari kelompok Islamis radikal.[36] Pembantaian lain menargetkan keluarga-keluarga anggota AIS dan militan GIA yang menarik diri dari perjuangan bersenjata pada 1997.[37] Pada September 1997, GIA mengeluarkan maklumat resmi dalam pamfletnya *al-Ansar* (terbit di London), di mana GIA menegaskan: "Kekafiran dan kemurtadan negara munafik yang telah menolak untuk melindungi dan mendukung kaum mujahidin tidak akan menghentikan cita-cita kita dan tidak akan menyakiti kita sama sekali, Insyaallah... Semua pembunuhan dan pembantaian, pengusiran, pembakaran, dan penculikan... semuanya diserahkan kepada Tuhan.[38]

Pada Februari 2002, pasukan bersenjata Aljazair berhasil membunuh Atar Zoubari, komandan ketujuh GIA dan seseorang yang bertanggungjawab atas pembantaian

massa di Aljazair. Kematiannya, bagaimanapun tidak dapat menghentikan kekerasan. Sebaliknya, penerusnya, al-Rashid Abu Turab, malah mengeluarkan maklumat yang menjanjikan akan "menumpahkan lebih banyak darah dan kerusakan."[39] Untuk membuktikan bahwa GIA tidak akan tunduk kepada tekanan, komandan yang baru meningkatkan tindak kekerasan dengan melakukan sejumlah pembantaian dan pengeboman secara acak di tempat-tempat umum, sebagaimana yang terjadi pada perayaan 40 tahun kemerdekaan Aljazair yang membunuh 38 warga sipil dan melukai lebih dari 80 orang.[40]

Kesimpulan

Bab ini telah berusaha menjawab sebuah pertanyaan penting: mengapa pemberontakan-pemberontakan dalam gerakan massa menjadi penyebab kekerasan terhadap warga sipil? Untuk menjawab pertanyaan itu, bab ini memaparkan model radikalisasi yang dapat diuji yang mengakar dalam sebuah pendekatan sintetik (proposisi yang dapat diuji melalui kenyataan) terhadap teori gerakan sosial. Bab ini menggambarkan saling-hubungan tiga dimensi politik berbeda—kondisi politik, struktur mobilisasi, dan bingkai tindakan kolektif—untuk menjelaskan bagaimana kekerasan terhadap warga sipil adalah sebuah hasil dari bergabungnya tiga variabel yang membawa sialrepresi yang tak pandang-bulu, organisasi eksklusif dan ideologi anti-sistem.

Kekerasan GIA di Aljazair menggambarkan dinamika radikalisasi. Sebelum 1992, konteks politik yang sedikit

terbuka telah mendorong terbentuknya organisasi gerakan Islam yang inklusif yang berhasil menyisihkan kaum radikal dan mengakomodasi rezim negara melalui partisipasi politik institusional. Berakhirnya sistem politik pada 1992, digabung dengan represi negara yang tidak pandang-bulu terhadap kelompok Islamis, menyebabkan kemungkinan meluasnya sayap radikal. Kelompok radikal diorganisasikan dalam sebuah organisasi gerakan eksklusif dengan tujuan untuk melindungi diri dari tindakan-tindakan anti-pemberontakan, untuk mengonsolidasikan ikatan-ikatan anggotanya, dan mengurangi perpecahan. Jenis organisasi gerakan ini cenderung mengarah pada "spiral pengucilan-diri", di mana bingkai-bingkai tandingan secara aktif ditekan dan disisihkan. Bingkai anti-sistem yang dipromosikan oleh kelompok-kelompok ini menggunakan fakta-fakta empiris dalam konteks represi negara dan menyediakan alasan rasional bagi perluasan tindakan kekerasan yang mencakup siapa pun yang mendukung penguasa.

Penggabungan represi negara, organisasi-organisasi eksklusif dan kerangka anti-sistem memfasilitasi meluasnya kekerasan terhadap siapa pun, baik orang yang tak bisa atau pun tak ingin mendukung prinsip-prinsip Islamis. Hal ini terutama terkait dengan kasus para pegawai pemerintah dan warga sipil yang terperangkap di daerah basis kelompok Islamis. Mereka tidak ingin berpihak dalam konflik tersebut dan hanya ingin menjalankan kehidupan mereka sehari-hari. Tetapi, netralitas seperti itu dilihat sebagai pengkhianatan

oleh GIA, dan karena itu mereka mulai menghukum warga sipil biasa. Meluasnya kekerasan terhadap warga sipil menimbulkan kerugian yang lebih besar di pihak pemerintah, terutama terkait dengan pembentukan milisi-milisi anti-pemberontak. Respons pemerintah ini membuat kemarahan GIA semakin menjadi-jadi dan menyebabkan mereka melakukan balas dendam, bahkan terhadap orang-orang yang dulunya memberikan dukungan moral, fisik maupun finansial. Karena itu, berlangsunglah pembantaian.

Kekerasan terhadap warga sipil oleh kelompok pemberontak Islamis akan terus berlangsung dan menuntut perhatian kita. Pemberontakan yang terus-menerus di Aljazair, Chechnya, Indonesia, Kashmir, dan Filipina, menunjukan bahwa potensi munculnya pembantaian tetap ada di dunia Islam. Baru-baru ini, gelombang bom bunuh diri terhadap target-target sipil di Israel telah menimbulkan pertanyaan penting yang membingungkan tentang apa motif orang-orang biasa itu mengorbankan dirinya dengan sukarela untuk membunuh orang-orang, laki-laki, perempuan dan anak-anak. Meskipun penjelasan yang bersifat deskriptif telah banyak diberikan, riset terbaru tentang gerakan Islam kehilangan sebuah topangan teoretis yang dapat menangani masalah ini. Pendekatan "proses politik" mengenai kekerasan kelompok Islamis berusaha mengisi kevakuman teoretis ini dan menawarkan pada kita kategori-kategori yang dapat ditiru-ulang dan menawarkan sebuah model di mana kita

dapat menganalisis dan memprediksi kekerasan yang akan terjadi di masa depan.

Dinamika radikalisasi yang telah dipaparkan dalam bab ini juga memiliki implikasi bagi studi yang lebih luas tentang politik perseteruan atau perlawanan *(politics of contention)*. Warga-warga sipil yang menjadi target akan terus menjadi persediaan "yang sah" di mata para pemberontak di seluruh dunia. Sejauh ini, pendekatan sosio-ekonomi, psikologi dan aktor rasional telah mendominasi lapangan teoretis ketika menjelaskan semua fenomena kekerasan ini. Namun, analisis yang baru saja dipaparkan menekankan bahwa sebuah alternatif pendekatan "proses politik" yang berdasar pada penggabungan antara kondisi politik, struktur-struktur mobilisasi dan bingkai ideologi dapat memberikan sebuah penjelasan yang lebih kuat dan meyakinkan tentang kekerasan terhadap warga sipil dalam perseteruan gerakan sosial.***

Catatan Akhir

1. Saya mendefinisikan "pembantaian" (*massacre*) sebagai proses eksekusi terhadap 15 orang atau lebih dalam satu episode kekerasan. Sedikitnya terjadi 76 pembantaian antara Nopember 1996 dan Juli 2001, namun sebagian besar pembantaian terjadi pada 1997 (42 pembantaian). Untuk tempat dan waktu pembantaian, silakan lihat bagian kronologi *Middle East Journal*. Untuk penjelasan lebih jauh beberapa pembantaian ini, lihat *Amnesty International* (MDE 28/23/97, Nopember 1997).
2. Hal ini menyebabkan beberapa peneliti menuduh pasukan keamanan Aljazair terlibat dalam beberapa pembantain tersebut. Lihat, sebagai contoh, wawancara mantan Perdana Menteri Aljazair Abdelhamid al-Ibrahimi dengan *al-Wasat* (15 Maret 1999) di mana ia mengakui bahwa milisi-milisi yang disponsori pemerintah berada di balik pembantain tersebut. Yous (2000) mengaitkan pihak berwenang dengan pembantaian di Bentalha pada 22 September 1997. Buku Souaida, *The Dirty War*, selalu dikutip sebagai bukti keterlibatan negara dalam pembantaian tersebut.
3. Untuk mengatasi ketakutan akan para penyusup dan masalah dalam kondisi yang represif, organisasi-organisasi eksklusif biasanya mulai masuk melalui kelompok kerabat, teman dan tetangga di mana kepercayaan sudah terbangun sebelumnya (Lofland, 1996; Snow dkk., 1980; Della Porta, 1988, 1992).
4. Ketika berhadapan dengan ideologi yang berbeda yang berusaha untuk masuk ke dalam gerakan, organisasi eksklusif biasanya akan memperkokoh upaya menjaga ikatan kelompok dan menolak semua usaha rekonsiliasi.
5. HAMAS dan MNI, dua pesaing utama FIS, tidak memenangi satu suara pun pada pemilu nasional putaran pertama tahun 1991. Jumlah keseluruhan suara pemilihnya hanya 518.790 suara, jauh jika dibandingkan dengan FIS dengan 3.260.359 suara.
6. Paham Salafiyah dalam konteks Aljazair kontemporer meyakini bahwa kaum Muslim haruslah diperintah oleh negara Islam yang diatur sesuai dengan prinsip-prinsip al-Quran dan Sunnah serta tradisi kaum salaf yang saleh. Yang terakhir ini mencakup para sahabat Nabi dan para Khalifah Rasyidah yang empatAbu Bakr, Umar ibn Khattab, Usman ibn Affan, dan Ali bin Abi Talibdan beberapa ulama Islam seperti Ibnu Hanbal, Ibnu Taimiyah, dan Muhammad bin Abdul Wahab. Pemikiran Salafiyah kontemporer cenderung menjadi harfiah dalam membaca tradisi Islam dan meyakini bahwa hukum Islam adalah seperangkat aturan keagamaan, sosial dan ekonomi yang harus

diterapkan di setiap negara Muslim; hukum Islam adalah sesuatu yang tidak berubah dari satu tempat ke tempat yang lain. Gerakan kelompok Salafi kontemporer biasanya menolak demokrasi dengan menganggapnya bidah dan tidak Islami. Untuk uraian lebih jauh tentang kaum Salafi, lihat Wiktorowicz (2001a, 2001b).

7. Kelompok Jazaira (secara literal berarti "Orang-orang Aljazair", "Aljazairi") adalah sebutan ejekan yang diberikan kepada sebuah kelompok Islamis Aljazair pada awal 1980-an oleh kelompok Salafi. Kelompok Jazaira menolak kekakuan gerakan kelompok Salafi kontemporer, terutama terkait kepercayaan bahwa hukum Islam harus diterapkan dengan cara yang seragam di seluruh dunia Islam—karena itu disebut Aljazairis. Kelompok ini lebih dekat dengan aliran "modernis" yang percaya bahwa Islam harus ditafsirkan kembali dalam cahaya perubahan sejarah dan menyesuaikan diri dengan waktu dan tempat yang berbeda. Kelompok ini juga lebih bisa menerima demokrasi.
8. Sebutan ini diberikan kepada orang-orang Aljazair yang pulang dari Afganistan setelah menjadi relawan untuk bertempur melawan Uni Soviet pada era 1980-an. Untuk pembahasan yang luar biasa kaya tentang mereka, silahkan lihat tujuh seri artikel yang ditulis oleh Muhammad Muqadem dengan judul "*Rihlet al-Afghan al-Jazaireen: Min al-Jama'a ila Tanzim al-Qa'ida*" (Petualangan Afganis Aljazair: dari Kelompok [Islam Bersenjata] ke Organisasi al-Qa'ida)," *al-Hayat*, 23-29 Desember 2001.
9. Hachemi Sahnouni, seorang anggota yang terkenal dan orator ulung di kalangan FIS, adalah mantan anggota kelompok Takfir wal-Hijra.
10. Ali Belhaj, komandan kedua dalam tubuh FIS, adalah aktivis Bouyali pada era 1980-an.
11. Presiden Boudiaf memperkirakan jumlahnya sekitar 6.000, tetapi Abderrazak Rejjam dari FIS menyebut angka 30,000 (lihat kronologi *Middle East Journal* untuk tanggal 16 dan 23 Februari 1992).
12. Kronologi *Middle East Journal* untuk 1992 dan 1993.
13. *Al-Hayat*, 6 Juli 1999
14. Amnesti Internasional, "Aljazair; "Penghilangan Orang—Dinding Keheningan Mulai Runtuh" (MDE 28/10/1999, 3 Maret 1999); Amnesti Internasional, "Aljazair: Siapakah yang Orang-orang 'Dihilangkan'?—Studi-studi Kasus" (MDE 28.02/99, 3 Maret 1999); Middle East Watch/Human Right Watch, "Pelanggaran Ham di Aljazair: Tidak Satu pun Terlindungi" (1994); Human Rights Watch, 'Bukan termasuk yang Hidup ataupun yang Mati':

Penghilangan yang Disponsori Negara di Aljazair" (Februari 1998); Human Rights Watch, "Krisis Kemanusiaan di Aljazair" (Agustus 1998); *Independent*, 30 dan 31 Oktober dan 1 Nopember 1997; dan *Observer* 25 Mei 1997.

15. Ben Hajjar, Komandan Rabita al-Islamiyya lil-Dawa wal Jihad (Liga Islam untuk Dakwah dan Jihad, LIDD) yang bergabung dengan GIA pada 1994, menegaskan bahwa ada sekelompok kecil yang menentang pilihan untuk ikut pemilu sebelum 1992. Namun ketika FIS "dipukul untuk yang kedua kalinya" (Juni 1991 dan Januari 1992) para ekstremis yang merupakan para pemimpin FIS meninggalkan gerakan ini (sebuah wawancara dalam *al-Hayat*, 5 Pebruari 2000). Qameredin Kharban, mantan pemimpin FIS, menegaskan dalam sebuah wawancara publik bahwa "keengganan FIS untuk mendeklarasikan jihad adalah sebuah kesalahan yang mengakibatkan kesalahan lain yang lebih serius, satu di antaranya adalah munculnya GIA" (al-Tawil 1998, 103). Banyak aktivis FIS yang marah terhadap keraguan para pemimpinnya beberapa saat setelah terjadinya kudeta. Beberapa orang berargumen lebih jauh bahwa bahwa para pemimpin FIS harus bertanggungjawab atas kesalahan mereka. Meskipun para pemimpin GIA awalnya terdiri dari para aktivis yang bukan anggota FIS, pada 1994 GIA berhasil menarik hati para aktivis yang pernah bergabung dengan FIS.
16. Besarnya kelompok-kelompok GIA ini dapat dikumpulkan dari serangkaian maklumat yang dikeluarkan pada 1996 yang mendeklarasikan perpecahan GIA dan dari laporan kelompok-kelompok yang meletakkan senjata mereka pada 1999 (*al-Hayat*, 1 Januari 1996; 3 dan 23 Maret 1996; 8 Juni 1999; dan 9 dan 14 September 1999). Pada Januari 2000, 22 kelompok milisi GIA beranggotakan kurang lebih 800 militansekitar 36 militan per kelompok milisiyang diberikan pengampunan penuh setelah mematuhi seruan gencatan senjata AIS (*al-Hayat*, 12 Januari 2000).
17. Madani Merzaq, Komandan nasional Tentara Pembebasan Islam (AIS) yang menjadi sayap militer FIS sejak 1994, menegaskan bahwa beberapa usaha telah dilakukan pada 1992 dan 1993 untuk membawa GIA dan kelompok lain bersama-sama membentuk persatuan tentara pergerakan di bawah kepemimpinan FIS. Tetapi, GIA tidak mau menerima ajakan ini. Segera setelah itu, "kita mulai mendengar pengakuan bahwa tidaklah cukup untuk berjuang di bawah bendera sebuah partai, dan FIS harus mengganti namanya karena namanya mengandung sikap oportunis" (lihat *al-Hayat*, 26 Juli 1996).

18. Untuk maklumat nomor 30, lihat *al-Ansar*, no. 96, 12 Mei 1995; untuk mengetahui surat terbuka buat Abbasi Madani dan Ali Belhaj, lihat *al-Ansar*, no. 101, 15 Juni 1995; dan untuk deklarasi perang terhadap AIS, lihat *al-Hayat*, 7 Pebruari 1996.
19. Sebagai contoh, dalam maklumat GIA yang dikeluarkan pada bulan Agustus 1993, amir ketiga kelompok itu, Jafar al-Afghani, menegaskan, "Kelompok Tentara Islam tidaklah dilahirkan hari ini; kelompok ini telah dipersiapkan secara rahasia selama beberapa tahun, tetapi langkah untuk operasi militer terbuka kaum jihadis dimulai tepat setahun sepuluh bulan lalu, yakni sejak operasi Guemmar (tak kurang dari dua bulan sebelum kudeta militer)." Pengakuan ini diulangi lagi oleh Zitouni, amir keenam GIA, dalam *Hidayat Rabb al-'Alamin* (1995: 14). Dengan menandai awal pemberontakan merujuk pada serangan Guemmar pada November 1991, GIA secara tidak langsung namun jelas, menolak argumen bahwa kudeta militer adalah sumber dari pemberontakan mereka.
20. *Al-Wasat*, 19 September 1994.
21. *Al-Hayat*, 15 September 1994. Lihat pernyataan serupa oleh para pemimpin GIA dalam *al-Ansar*, no. 16, 16 dan 28 Oktober 1993 dan no. 111 24 Agustus 1995, dan dalam *al-Hayat*, 6 Agustus 1994, 25 Juli 1995, dan 23 Nopember 1996.
22. Surat 8 (al-Anfal) ayat 39.
23. Pengakuan ini dibuat dalam maklumat gabungan pada Mei 1994 (teksnya bisa dilihat dalam al-Tawil 1998, 152-54).
24. *Al-Hayat*, 27 Agustus 1993. Juga lihat maklumat resmi GIA dalam *al-Ansar*, no 16, 28 Oktober 1993.
25. *Al-Ansar*, no. 16, 28 Oktober 1993.
26. *Al-Hayat*, 25 Juli 1994.
27. *Al-Hayat*, 6 Agustus 1994
28. Lihat maklumat no. 26 dalam *al-Ansar*, no. 28, 9 Maret 1995; maklumat no. 28 dalam *al-Ansar*, no 95, 4 Mei 1995; dan maklumat dalam *al-Hayat*, 10 Maret 1995.
29. Maklumat no 41 dalam *al-Hayat*, 14 Februari 1996.
30. Maklumat no 48 dalam *al-Hayat* 13 September 1996
31. Maklumat no 49 dalam *al-Hayat* 3 November 1996.
32. *Middle East Contemporary Survey*, 20 (1996): 235
33. Lihat maklumat mereka dalam *al-Hayat*, 5 Juli 1995.

34. Untuk melihat perpecahan lebih jauh, lihat maklumat dalam *al-Hayat*, 3 Februari 1996; 3 dan 23 Maret 1996; 23 Juli 1996; 17 spetember 1998; dan 28 Desember 1999; lihat pula *al-Sharq al-Awsat*, 24 November 1996.
35. Lihat wawancara dalam *al-Hayat*, 31 Mei 2002.
36. Kalyvas mengaitkan pembantaian ini dengan kalkulasi yang sepenuhnya rasional pada pihak GIA untuk mencegah massa membelot ke pihak pemerintah. Sekalipun bukan berarti tanpa manfaat, analisis ini tidak dapat menerangkan sejumlah pembantaian lain yang terus berlangsung hingga saat ini. Lebih jauh, Kalyvas juga tidak menjelaskan kenapa AIS, yang juga sangat berkepentingan untuk mencegah pembelotan anggotanya dari 1994 sampai 1997, namun tidak terlibat dalam kekerasan terhadap warga sipil.
37. Mustapha Karatali, komandan kelompok milisi al-Rahman, yang memisahkan diri dari GIA pada Desember 1995, menuduh GIA melakukan pembantaian terhadap kerabat kelompok milisi Larbaa yang memisahkan diri dari GIA pada sebuah tempat pemeriksaan palsu. (lihat wawancara dengan *al-Hayat*, 8 Februari 2000).
38. Maklumat tersebut diterbitkan dalam *al-Ansar* pada 27 September 1997, Lihat juga *Agence France-Presse International*, 26 September 1997.
39. *Al-Hayat*, 1 April 2002.
40. Pada 18 Maret 2002, sebuah bom dahsyat meledak di pusat kota Aljazair. Sebulan kemudian, 13 orang terbunuh di daerah selatan Aljazair oleh orang-orang GIA bersenjata yang memasuki sebuah bus dan mulai menembaki para penumpang (lihat *al-Hayat*, 22 Maret dan 16 Mei 2002). Pada 30 Mei 2002, 25 orang Badui, termasuk 15 orang anak-anak, dibantai di Desa Sanjas di Provinsi Chelf setelah sebelumnya GIA berjanji akan melakukan kekerasan pada hari pemilihan dalam sebuah maklumat yang muncul beberapa hari sebelumnya (*al-Hayat*, 31 Mei 2002). Pengeboman pasar Larbaa terjadi pada 5 Juli 2002. Menurut Agensi Pers Prancis, sekitar 810 orang terbunuh di Aljazair antara Januari dan Juli 2002 (*al-Hayat*, 11 Juli 2002).

Sumber Kutipan

Apter, David E. 1997. "Political Violence in Analytical Perspective." Dalam David E Apter (ed.). *The Legitimatization of Violence*. New York: United Nations Research Institute for Social Development.

Ayyasi, Ahmeda. 1993. *Al-Harakah al-Islamiyyah fi al-Jazair: al-Joudhour, al-Rumouz, al-Masar*. Casablanca: Uyun al-Magalat

Burgat, Francois, dan William Dowell. 1997. *The Islamic Movement in North Africa*. Austin: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas

Crenshaw, Martha. 1981. "The Cause of Terrorism." *Comparative Politics* 13, 4: 379-399.

——. 1992. "Decision to Use Terrorism: Psychological Constraints on Instrumental Reasoning." Dalam Bert Klandermans dan Donatella Della Porta (ed.). *Social Movement and Violence: Participation in Underground Organization*. International Social Movement Research, jilid 4. Greenwich, Conn.: JAI Press.

——. 1995. "the Effectiveness of Terrorism in the Algerian War." Dalam Martha Crenshaw (ed.). *Terrorism in Context*. College Park: Pennsylvania State University Press.

Della Porta, Donatella. 1988. "Recruitment Process in Clandestine Political Organizations: Italian Left-Wing Terrorism." *International Social Movement Research* 1: 155-169.

——. 1992. "Introduction: On Individual Motivations in Underground Political Organizations." Dalam Bert Klandermans dan Donatella Della Porta (ed.). *Social Movement and Violence: Participation in Underground Organization*. International Social Movement Research, jilid 4 Greenwich, Conn.: JAI Press.

——. 1995a. *Social Movement, Political Violence, and the State: A Comparative Analysis of Italy and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press

——. 1995b. "Left-Wing Terrorism in Italy." Dalam Martha Crenshaw (ed.). *Terrorism in Context*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Diani, Mario. 1996. "Linking Mobilization Frames and Political Opportunities: Insight from Regional Populism in Italy." *American Sociological Review* 61 (Desember): 1053-69.

Entelis, John P. 1992. "Introduction: State and Society in Transition." Dalam John P. Entelis dan Phillipp C. Nylor (ed.). *State and Society in Algeria*. Boulder: Westview.

Gerlach, Luther P., dan Virginia H. Hine. 1970. *People, Power, Change: Movement*

of Social Transformation. Indianapolis: Bobbs-Merill.

Gurr, Ted Robert. 1970. *Why Men Rebel.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Hafez, Mohammed M. 2000. "Armed Islamist Movement and Political Violence in Algeria." *Middle East Journal* 4: 572-91.

——. 2003. *Why Moslem Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World.* Boulder: Lynne Rienner.

Jabri, Vivienne. 1996. *Discourse of Violence: Conflict Analysis Considered.* Manchester: Manchester University Press.

Jenkins, J. Craig dan Charles Perrow. 1997. "Insurgency of Powerless: Farm Worker Movement. (1946-1972)." *American Sociological Review* 42: 249-68.

Kalyvas, Stathis N. 1999. "Wanton and Senseless? The Logic of Massacre in Algeria." *Rationality and Society* 11, 3 (Agustus): 243-85.

Labat, Severine. 1995. *Les Islamites Algeriens: entre les urnes et le maquis.* Paris: Seuil.

Laqueur, Walter. 1987. *The Age of Terrorism*. Boston: Little, Brown.

Lofland, John. 1996. *Doomsday Cult.* New York: Irvington.

Martinez, Lois. 2000. *The Algerian Civil War*, 1990-1998. New York: Columbia University Press.

McAdam, Doug. 1982. *Political Process and the Development of Black Insurgency*, 1930-1970. Chicago: University of Chicago Press.

——. 1988. "Micromobilization Context and Recruitment to Activism." Dalam Bert Klandermans, Hanspeter Kriesi, dan Sidney Tarrow (ed.) *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research across Culture.* Greenwich, Conn.: JAI Press.

McAdam, Doug, Sidney Tarrow, dan Charles Tilly. 1997. "Toward an Integrated Perspective on Social Movements and Revolution." Dalam Mark Irving Lichbach dan Alan S. Zuckerman (ed.). *Comparative Politics: Rationality, Culture, and Structure*. Cambridge: Cambridge University Press.

McClintock, Cynthia. 1998. *Revolutionary Movement in Latin America: El Savador's FMLN and Peru's Shinning Path*. Washington, D.C.: U.S. Institute of Peace.

Mortimer, Robert. 1991. "Islam and Multiparty Politics in Algeria." *Middle East Journal* 45, 4 (Musim Gugur): 575-93.

Moss, David. 1997. "Politics, Violence, Writing: The Ritual of 'Armed Struggle' in Italy." Dalam David E. Apter (ed.). *The Legitimization of Violence*. New York: United Nations Research Institute for Social Development.

Mus'ad, Navien Abdelmun'im. 1995. Al-'Anf al-Siyyasi lil-Harakat al-Ijtima'iyya al-Diniyya (Dirasa lil Jabha al-Islamiyya lil Inqadh bil Jazair)." Dalam Navien Abdelmun'im Mus'ad (ed.). *Dhahiret al-'Anf al-Siyyasi fil Manzour Muqarin*. Cairo: Center for Political Research and Studies.

O'Neill, Bard E. 1990. *Insurgency in Terrorism: Inside Modern Revolutionary Warfare*. Washington, D.C.: Brassey's.

Post, J.M. 1987. Group and Organizational Dynamics of Political Terrorism: Implication for Counterterrorist Policy." Dalam Paul Wilkinson dan Alasdair M. Stewart (ed.). *Contemporary Research on Terrorism*. Aberdeen: Aberdeen University Press.

——. 1998. "Terrorist Psycho-logic: Terrorist Behavior as a Product of Psychological Forces." Dalam Walter Reich (ed.). *Origin of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, State of Mind*. Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press.

Rasid, Samih. 1997. "Al-Ta'adiyya al-Hizbiyya fi al-Jazair." Shu'un al-Awsat 65 (September): 57-77.

Roudjia, Ahmed. 1993. *Al-Ikhwan wal-Jami'a: Istitla'a lil-Harakah al-Islamiyyah fi al-Jazair*. Diterjemahkan oleh Khalil Ahmed Khalil. Beirut: Dar al-Muntakhab al-'Arabi

——. 1998. Discourse and Strategy of the Algerian Islamist Movement (1986-1992)." Dalam Laura Guazzone (ed.). *The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist Movement in the Contemporary Arab World*. Reading, U.K.: Ithaca.

Shabab, Goldie, dan Francisco Jose Ramo. 1995. "Political Violence in Democratic State: Basque Terrorism in Spain." Dalam Martha Crenshaw (ed.). *Terrorism in Context*. College Park: Pennsylvania State University Press.

Snow, d. A., L.A. Zurcher, dan S. Ekland-Olson. 1980. "Social Network and Social Movement." *American Sociological Review* 45: 787-801.

Souaidia, Habib. 2001. *La sale guerre.* Paris. La Decouverte. Tarrow, Sidney. 1994. Power in Movement: Social Movement, Collective Action, and Politics. Cambridge: Cambridge University Press.

——. 1998. *Power in Movement: Social Movement and Contentious Politics.* Edisi ke-2. Cambridge: Cambridge University Press.

Al-Tawil, Camille. 1998. *Al-Harakah al-Islamiyyah al-Musalahah fi al-Jazair: Min al-Inqadh ila al-Jama'ah*. Beirut: Dar al-Nahar.

Verges, Meriem. 1997. "Genesis of Mobilization: The Young Activists of Algeria's Islamic Salvation Front." Dalam Joel Beinin dan Joe Stork (ed.). *Political Islam*. Berkeley: University of California Press.

Voss, Kim. 1996. "The Collapse of Social Movement: The Interplay of Mobilizing Structure, Framing, and Political Opportunities in the Knight of Labor." Dalam Doug McAdam, John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald (ed.). *Comparative Perspectives on Social Movements.* Cambridge: Cambridge University Press.

Wasmund, Klaus. 1986. "The Political Socialization of West German Terrorist." Dalam Peter H Merkl (ed.). *Political Violence and Terror: Motifs and Motivation*. Berkeley: University of California Press.

Wickham-Crowley, Timothy P. 1991. *Exploring Revolution: Essays on Latin American Insurgency and Revolutionary Theory*. New York: M.E. Sharpe.

Wieviorka, Michael. 1997. "ETA and Basque Political Violence." Dalam David E. Apter (ed.). *The Legitimization of Violence.* New York: United Nations Research Institute for Social Development.

Wiktorowicz, Quintan. 2001a. *The Management of Islamic Activism: Salafis, The Moslem Brotherhood, and State Power in Jordan*. Albany: SUNY Press.

——. 2001b. "The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad." Middle East Policy 8, 4 (Desember): 18-38.

William, Rhys H. 1994. "Movement Dynamics and Social Change: Transforming Fundamentalist Ideology and Organizations." Dalam Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (ed.). *Accounting for Fundamentalism*. Chicago: University of Chicago Press.

Willis, Michael. 1996. *The Islamist Challenge in Algeria: A Political History*. Reading, U.K.: Ithaca.

Yous, Nesroulah. 2000. *Qui a tu é Benthala? Algèrie, chronique d'un massacre annoncé. Paris: La Découverte.*

Zald, Mayer N., dan Robert Ash. 1987. "Social Movement Organization: Growth, Decay, and Change." Dalam Mayer N. Zald dan John D. McCarthy (ed.). *Social Movements in an Organizational Society: Collected Essays.* New Brunswick, H.J.: Transaction Book.

Zitouni, Jamal. 1995. *Hidayat Rab al-'Alamin fi Tabyeen Usul al-Salafiyeen wama Yajib min al-'Ahd 'ala al-Mujahideen*. Sebuah pamflet 62 halaman dengan nama Abu Abdel Rahman Amin dan tertanggal 27 Rabi'a al-Tsani 1416.



Aktivisme Islam

Bab 2

Kekerasan Sebagai Bentuk Perlawanan dalam Gerakan Islam di Mesir

Mohammed M. Hafez
Quintan Wiktorowicz

Pada 1990-an, kekerasan politik Islam memuncak secara dramatis dan seringkali melibatkan publik luas ke dalam konflik. Di Aljazair, perang saudara antara kelompok pemberontak Islam yang sulit didefinisikan wataknya dan rezim yang didukung militer telah memakan 120.000 korban, termasuk kematian penduduk sipil dalam jumlah besar. Kekejaman konflik, yang meliputi pembantian luas terhadap kaum perempuan, anak-anak, dan orang tua, telah menarik perhatian internasional dan memicu kekhawatiran tentang watak aktivisme Islam. Kekerasan ini menular dalam skala lebih kecil ke seluruh Timur Tengah, termasuk Yordania, Yaman, Kuwait, Bahrain, Libya, Sudan dan Mesir. Pada saat yang sama, sebuah jaringan internasional

Salafi yang secara longgar dikaitkan dengan Osama bin Laden menyerang sasaran-sasaran Amerika Serikat di Arab Saudi, Tanzania, Kenya dan Yaman. Fatwa bin Laden pada Februari 1998 yang memberikan pembenaran serangan terhadap sasaran militer dan sipil Amerika telah memicu debat menegangkan di Barat tentang bagaimana mengatasi terorisme bernuansa Islam yang terus mengeras derajatnya, sebuah perdebatan yang menemukan urgensi baru sejak Serangan 11 September. Di luar Timur Tengah, kelompok-kelompok Islam terlibat dalam bentuk-bentuk perlawanan dengan kekerasan *(violent forms of contention)* di China, Afrika Selatan, Eritrea, Kashmir, Filipina, Chechnya, Tajikistan, Uzbekistan dan Dagestan, yang membuka lembaran baru geografi perjuangan Islam lewat kekerasan.

Meskipun taktik radikal merupakan taktik yang jarang digunakan dalam gerakan Islam, penggunaan kekerasan yang makin luas pada 1990-an memunculkan pertanyaan penting tentang aktivisme dan gerakan sosial perlawanan Islam. Secara khusus, mengingat luasnya repertoar perlawanan—dari ceramah, pengajaran agama, kegiatan sosial dan kesejahteraan masyarakat, hingga publikasi dan kegiatan dakwah umum—mengapa sejumlah aktivis Islam berpaling ke cara-cara kekerasan? Secara lebih umum, mengapa gerakan sosial memilih menggunakan kekerasan sebagai bentuk perlawanan, mengingat ada banyak cara lain untuk mengungkapkan perlawanan? Apa yang menjelaskan variansi tingkat kekerasan lintas-negara dan dalam kurun tertentu?

Pada bab ini, kami menggunakan siklus kekerasan antara Rezim Husni Mubarak dan Jamaah Islamiyah di Mesir sebagai studi kasus untuk mengeksplorasi pertanyaan-pertanyaan tadi. Meskipun di Mesir episode kekerasan Islam memiliki sejarah, konfrontasi mutakhir berbeda dalam hal cakupannya. Kontak senjata, pemboman, pembunuhan dan pencegatan telah menyebabkan ratusan orang terbunuh antara 1990 hingga 1998.

Kematian tidak hanya menimpa aktivis Islam dan agen pemerintah, tetapi juga warga asing, intelektual, warga sipil serta penganut Kristen Koptik. Siklus kekerasan yang memuncak dalam pembantaian terhadap 58 turis dan 4 warga Mesir oleh anggota Jamaah Islamiyah pada Nopember 1997, telah mengejutkan seantero negeri, termasuk bahkan pemimpin Jamaah yang ada dalam penjara, yang mencoba mengambil jarak terhadap para pelaku. Serangan itu menandai titik balik dalam konflik berintensitas rendah, dan jumlah yang meninggal akibat kekerasan aktivis Islam menurun tajam setelahnya.[1] Jeda (atau akhir) kekerasan ini, pada gilirannya, memberikan peluang bagi kita untuk melihat ke dasawarsa sebelumnya demi mencari kejelasan tentang munculnya ledakan kekerasan dalam perlawanan Islam dan mengapa gerakan-gerakan sosial berpaling ke taktik radikal.

Berbeda dengan pandangan umum bahwa kelompok radikal Islam adalah orang-orang fanatik yang terlibat dalam kekerasan yang tidak rasional, tidak normal dan tak

terduga, kami beranggapan bahwa perlawanan dengan kekerasan merupakan buah dari pertimbangan taktis yang disebabkan oleh realitas dari konteks yang represif. Aktivis Islam menimbang secara rasional tentang keefektifan taktik dan memilih bentuk perlawanan yang mereka yakini akan melancarkan jalan menuju tujuan yang hendak dicapai atau melindungi capaian politik dan organisasional yang sudah mereka peroleh. Kekerasan merupakan cara satu-satunya dari kemungkinan bentuk-bentuk perlawanan yang tidak terhitung dan menjadi wujud yang paling mungkin ketika rezim berusaha untuk melibas aktivisme Islam melalui tindakan represif yang luas dan menyisakan hanya sedikit alternatif. Di Mesir, siklus kekerasan bermula terutama sebagai tanggapan atas langkah pembersihan terhadap gerakan Islam yang akhirnya menjadi perangkap, baik untuk kaum moderat, radikal maupun sejumlah penonton di pinggiran. Pelucutan gerakan Islam meliputi penahanan, penyanderaan, penyiksaan, hukuman mati dan bentuk kekerasan lain yang dilakukan negara.

Dari perspektif ini, perlawanan Islam lewat kekerasan bukan merupakan hasil dari faktor ideasional atau ketidakstabilan mental psikologis, tetapi merupakan buah kondisi darurat dari luar yang diciptakan oleh kebijakan negara menyangkut aktivis Islam. Sekelompok tertentu aktivis Islam mungkin saja terlibat dalam kekerasan tanpa kaitan dengan tindakan negara, namun stabilitas taktik pada kelompok ini tidak dapat menjelaskan keseluruhan

dari level kekerasan maupun pilihan waktunya. Kita harus meneliti masukan *(input)* ke dalam repertoar kalkulasi yang membuat penggunaan kekerasan oleh aktivis meningkat tajam. Perspektif ini tidak serta-merta menolak penjelasan ideasional yang memfokuskan diri pada ideologi dan keyakinan kaum militan; melainkan bertindak sebagai sebuah langkah korektif terhadap tradisi lama dalam riset aktivisme Islam yang cenderung menekankan peran aspek ideasional dengan mengabaikan dinamika struktural dan pilihan rasional para aktivis. Studi ini menekankan bahwa, sementara ada godaan besar untuk menyalahkan aktivis Islam sebagai penyebab meluasnya kekerasan, sebenarnya faktor luar, seperti represi negara, turut memiliki andil.

Aktivisme Islam dan Perlawanan dengan Kekerasan

Meski episode penuh kekerasan dalam perlawanan Islam itu begitu terkenal, seperti siklus kekerasan di Mesir pada 1990-an, ternyata sangat sedikit penelitian empiris mengenai subyek ini yang sudah dilakukan kebanyakan studi tentang aktivisme Islam lebih cenderung menelusuri faktor-faktor penyebab yang mendorong munculnya semangat kebangkitan dan kelahiran kembali Islam secara keseluruhan. Faktor itu meliputi krisis sosial-ekonomi yang diakibatkan oleh kegagalan proyek-proyek modernisasi sekular (Dekmejian, 1995; Fakzh, 1977); tekanan demografis, efek ikutan dari kolonialisme, neo-imperialisme dan hegemoni asing yang terkait dengan itu (Burgat dan Dowell, 1993; Keddie, 1994); serta kekalahan Arab dalam perang 1967 melawan Israel

(Haddad, 1992). Islamisme dipandang sebagai tanggapan yang terbentuk dengan sendirinya menghadapi realitas kehidupan sehari-hari, terkondisikan oleh kurangnya fasilitas perumahan, peningkatan pengangguran, merosotnya layanan sosial, naiknya harga-harga, dan perasaan umum tentang keterbelakangan budaya, politik, militer dan ekonomi. Dari perspektif ini, kemiskinan dan serba kekurangan telah menciptakan satu pasukan orang-orang terasing yang mencoba mencari penjelasan masuk akal secara budaya demi mengatasi posisi mereka yang marginal dan anomi sosial mereka (Ayubi, 1980; Ibrahim, 1980). Islamisme, yang mengakar dalam simbol dan bahasa yang diterima oleh masyarakat-masyarakat Islam, menawarkan sebuah pandangan hidup yang tepat dan pembingkaian diagnosis untuk memahami dan mengatasi kondisi hidup yang buruk.

Meski menekankan kondisi-kondisi umum yang memunculkan gerakan-gerakan Islam, studi-studi seperti itu tidak dapat secara efektif menjelaskan muncul dan menyebarnya kekerasan dalam repertoar perlawanan mereka. Dalam banyak kasus, gerakan-gerakan Islam tidaklah "terlahirkan" dengan memiliki watak suka dengan kekerasan. Sebaliknya, para penganjur jalan kekerasan justru mengembangkan watak militan dari dalam gerakan-gerakan Islam yang mapan dan yang pada umumnya tidak menyukai kekerasan. Kelompok-kelompok seperti Kelompok Islam Bersenjata (GIA) di Aljazair, Jamaah di Mesir, dan ekstremis Salafi di Yordania semuanya muncul dari gerakan-gerakan Islam arus-utama. Meski kelompok kekerasan

Islam mungkin saja mewakili elemen-elemen dari reaksi umum terhadap krisis kondisi hidup, ini tidak sendirinya menjelaskan keputusan untuk menggunakan kekerasan, bukannya mekanisme lain dalam aksi kolektif. Apa yang menyebabkan pergeseran dalam repertoar perlawanan sedemikian sehingga kekerasan menjadi instrumen aksi kolektif yang dapat diterima dalam diskursus Islam? Meski tumbuh dalam lingkungan yang sama, mengapa kelompok Islam tertentu menggunakan kekerasan sementara kelompok lain mempromosikan bentuk perlawanan yang damai? Dan mengapa kelompok Islam memutuskan untuk menggunakan kekerasan pada saat-saat tertentu? Sebagian besar studi aktivisme Islam selama ini tidak mampu secara efektif menjawab pertanyaan-pertanyaan tadi karena cenderung menekankan analisis deskriptif terhadap sumber-sumber tekstual, ideologi dan akar-akar sosial para aktivis seraya mengesampingkan pemahaman sosiologis tentang pilihan-pilihan taktis.[2]

Sejak Revolusi Iran, para akademisi mencoba mencari kejelasan tentang sistem keyakinan dan dukungan demografis yang melandasi militansi Islam, yang memunculkan dua pengelompokan kasar pendekatan terhadap subyek kekerasan dalam Islam. Yang pertama adalah apa yang kita sebut sebagai "aliran ideasional". Menurut pendekatan ini, sumber-sumber keagamaan yang tak terbantah—Quran dan Sunnah Nabi—memberi panduan rinci berperilaku. Menurut sebuah ungkapan yang paling sering dikutip, prinsip-prinsip dan pemahaman keagamaan yang tak berubah sejak dulu itu

harus digunakan untuk menghadapi tantangan dan situasi baru. Walhasil, kekerasan menjadi sesuatu yang berakar dalam tradisi dan sumber-sumber Islam sendiri, yang muncul kembali dalam situasi tertentu ketika memenuhi kriteria keagaman spesifik. Itu sebabnya, ada derajat tertentu kepastian ideasional (Voll, 1983; Sivan, 1985; Vatikiotis, 1987). Manifestasi mutakhir dari perspektif ini mencakup multiplikasi penafsiran keagamaan yang diturunkan dari sumber-sumber ideasional yang ambigu, tetapi tetap menempatkan ideologi pada pusat analisis (Jansen, 1986; Hafez, 2000).

Meski ada peran ideologi dalam pembentukan perilaku mereka, kelompok Islam radikal justru seringkali menunjukkan kelenturan doktrinal yang mencolok dalam menanggapi lingkungan politik yang berubah. Misalnya, meski ada persepsi umum terhadap Hamas sebagai gerakan tanpa-kompromi yang terkurung oleh ketaatan kaku pada dogma, gerakan ini telah menunjukkan kelenturan doktrinal yang dirancang untuk meningkatkan peranan mereka dalam masyarakat Palestina dan kemampuan jangka-panjang mereka dalam perjuangan melawan Israel. Sebelum Intifada berawal pada 2000, ada dukungan yang meluas terhadap proses perdamaian, yang menimbulkan masalah bagi gerakan ini. Ketataan kaku serta sikap tanpa-kompromi menyangkut perdamaian akan menggerus dukungan publik yang melihat perdamaian akan mengakhiri kesulitan ekonomi dan sosial di wilayah pendudukan, sehingga mengancam keberlangsungan organisasi Hamas sebagai alternatif dari Arafat dan para

pendukungnya. Sebagai hasilnya, Hamas menyesuaikan doktrinnya untuk mengakomodasi kemungkinan perdamaian dengan Israel, dengan membingkai perdamaian itu sebagai perdamaian-sementara dalam jihad yang akan memperkuat kekuatan bersenjata Muslim menuju serangan final. Konsep seperti sabr (kesabaran) dan hudna (gencatan senjata) dipakai untuk melegitimasi kelenturan doktrinal gerakan itu (Mishal dan Sela, 2000). Jadi, meski ideologi, keyakinan dan teks memiliki peran, itu semua dapat diletakkan di bawah pertimbangan-pertimbangan lain dalam situasi tertentu.

Pendekatan dominan kedua, apa yang oleh Salwa Ismail (2000: 366) disebut sebagai "model psikologis", yang menekankan latar belakang sosial-ekonomi aktivis garis-keras ke dalam analisis. Studi dalam tradisi ini mencoba menjelaskan kemunculan kelompok garis-keras dengan memahami akar-akar demografis mereka. Riset-riset awal menunjukkan bahwa mereka yang paling militan memiliki pendidikan lebih tinggi dan bermigrasi ke pusat-pusat perkotaan, sering kali dalam mencari peluang bekerja. Para akademisi berargumen bahwa karena para aktivis baru ini tercerabut dari akar pedesaan dan keluarga mereka, serta hidup dalam lingkungan baru perkotaan yang berbeda nilai, mereka menderita perasaan keterasingan dan anomi sosial yang membuat mereka rentan terhadap pesan-pesan tradisional Islam (S.E. Ibrahim, 1980; Ansari, 1984). Studi yang lebih mutakhir memperlihatkan bahwa basis dukungan bergeser menuju kelompok masyarakat yang kurang pendidikan, tetapi aktivis baru ini tetap dilihat

termotivasi oleh tekanan psikologis (S.E. Ibrahim, 1996). Asumsi yang melandasi pendekatan ini adalah bahwa latar belakang sosial-ekonomi memicu kekecewaan dan kemarahan yang mendorong orang bergabung dalam gerakan garis-keras (Hoffman, 1995).

Namun, profil demografis dari kelompok Islam garis-keras hanya sedikit saja menjelaskan kepada kita pola-pola kekerasan karena beberapa alasan. Pertama, kaum radikal dan moderat ternyata memiliki karakteristik sama, termasuk tingkat pendidikan. Meski militan garis-keras cenderung lebih muda, hal ini semata tidak menjelaskan mengapa mereka menggunakan cara kekerasan, mengingat ada banyak orang muda yang memilih cara-cara damai. Kedua, karakteristik demografis tidak menjelaskan varian kekerasan dalam rentang waktu tertentu. Kelompok-kelompok Islam radikal tidak terlibat dalam kekerasan terus-menerus sejak dari awalnya. Sebaliknya dari itu, ada pasang dan surut dalam tingkat kekerasan, dan individu-individu memilih mendukung dan/atau menggunakan kekerasan pada saat-saat tertentu. Dengan mengasumsikan bahwa latar belakang sosial-ekonomi tidak berubah secara tiba-tiba, dan tidak ada bukti yang menunjukkan hal itu, maka aspek demografis saja tidak dapat menjelaskan pilihan waktu itu.

Penelitian terhadap kelompok Islam garis-keras karenanya gagal menjelaskan pola pilihan-pilihan taktis serta gagal mengenali sifat dinamis dari repertoar perlawanan. Orientasi ideologis

maupun karakteristik latar belakang demografis tidak dengan sendirinya memicu kekerasan; variansi lintas-negara dan internal kelompok dalam menggunakan kekerasan mengindikasikan hal sebaliknya. Akan lebih efektif melihat aktivis garis-keras sebagai aktor-aktor rasional yang bertindak dalam konteks peluang dan hambatan ketika menentukan keputusan tentang taktik yang tepat. Kami yakin bahwa hanya dengan mengakomodasi faktor-faktor dari luar yang membentuk pilihan-pilihan gerakan lah maka ilmuwan sosial dapat menjelaskan secara memuaskan tingkat dan pilihan waktu dari kekerasan kelompok Islam. Ini bukan untuk membantah bahwa ideologi dan karakteristik latar belakang demografis tidak relevan, tetapi menekankan bahwa variabel teroretis yang relevan harus dimasukkan dalam pemahaman kita tentang aktivisme Islam dan kekerasan sebagai bentuk perlawanan.

Struktur Kesempatan Politik dan Perlawanan dengan Kekerasan

Para pendukung teori gerakan sosial telah lama menekankan pentingnya pengaruh faktor-faktor luar terhadap perilaku gerakan sosial melalui konsep "struktur kesempatan politik," yang melibatkan demikian banyak kondisi yang mendukung naik dan tumbuhnya perlawanan gerakan sosial. Kondisi ini mencakup adanya sekutu (Gamson, 1975; Jenkin dan Perrow, 1977), derajat represi negara (Tilly, 1978; Brockett, 1991; Smith, 1991), ketidakstabilan koalisi kaum elite (Tarrow, 1989, 1994, 1996) dan kekuatan kelembagaan negara (Kriesi dkk., 1992, 1995). Analisis tentang struktur kesempatan politik

mengungkapkan kepada kita konteks yang lebih luas dari peluang dan hambatan yang membuat aktor-aktor gerakan mencoba meraih dan mengalokasikan sumber daya untuk aksi kolektif mereka Peluang dan hambatan yang disajikan oleh lingkungan politik masuk ke dalam perhitungan rasional para aktor dan ikut membentuk debat internal menyangkut manfaat dan legitimitas kekerasan. Dua aspek dalam struktur kesempatan politik akan secara khusus ikut membentuk keputusan menyangkut perlu atau tidaknya mengandalkan kekerasan sebagai bentuk perlawanan: aksesibilitas sistem politik yang terlembagakan dan derajat represi negara.

Akses ke Sistem Politik yang Terlembagakan

Sistem politik yang terlembagakan merujuk pada serangkaian lembaga *formal* negara—parlemen, kementrian, badan-badan pelaksana kebijakan—dan mekanisme, prosedur serta "gaya kebijakan" *informal* (Kitschelt, 1986: 63) yang digunakan oleh elite negara dalam memerintah. Sebuah sistem politik disebut aksesibel (dapat diakses) bagi sebuah gerakan jika negara memberi akses prosedural dan substantif yang memungkinkan gerakan itu menggunakan pengaruh formal dan informalnya. Sebaliknya, sistem politik disebut tidak aksesibel jika gerakan tidak memiliki akses substantif ke dalam saluran formal dan informal pembuatan kebijakan, dan karenanya tidak memiliki peluang untuk menancapkan pengaruh ke dalam kebijakan publik melalui lembaga-lembaga negara.

Aksesibilitas sistem sangat penting untuk menyelidiki tingkat perlawanan dengan kekerasan karena ia secara langsung melibatkan debat tentang reformasi versus revolusi. Sebuah sistem politik yang dapat diakses, seperti dijelaskan Jeff Goodwin (1977: 18), "mencegah kesan bahwa negara tidak dapat direformasi atau kesan bahwa ia sekadar instrumen dari kelas atau klik elite, yang (karena itu) harus dirombak." Banyak studi telah membuktikan klaim bahwa semakin negara dapat diakses, bahkan pada sebuah negeri yang otoritarian, semakin kecil kemungkinan oposisi bersatu di belakang strategi kekerasan (Huntington, 1968, Skocpol, 1979, Dix, 1984, Goldstone, 1991; Wickham-Crowley, 1991). Sebaliknya, semakin eksklusif dan tidak dapat diakses sistem politik, makin besar kemungkinan oposisi akan bersatu dalam sebuah strategi kekerasan (Goodwin dan Skocpol, 1989). "Rezim yang eksklusif," kata Goodwin (1997: 18), "cenderung menyuburkan aksi-aksi kolektif kaum radikal: mereka yang ahli dalam kekerasan itu akan cenderung berperan, karena mereka akan dipandang oleh banyak orang sebagai kelompok yang lebih realistik dan secara potensial efektif ketimbang kaum yang moderat secara politik, yang dipandang tidak efektif, tanpa harapan."

Sejarah mutakhir mendukung pandangan yang menyatakan bahwa akses politik dapat meredam pemberontakan lewat kekerasan. Revolusi di Nikaragua dan Iran pada 1979, misalnya, dicetuskan oleh gerakan berbasis-luas melawan rezim "otoritarian yang tepersonalisasi" yang

dicirikan oleh "putusnya hubungan kelembagaan dengan mayoritas warga negara" (Farhi, 1990: 32). Mirip dengan itu, revolusi Kuba pada 1959 mencetuskan oposisi lintas-negara terutama karena rezim Fulgencio Batista merupakan bentuk kediktatoran yang personalistik ketimbang kolektif. Studi Martha Crenshaw (1978: 7-8) tentang nasionalisme revolusioner di Aljazair menunjukkan bahwa banyak pemimpin Front Pembebasan Nasional (FLN) berusaha meraih jabatan politik namun disisihkan melalui kecurangan. Sebaliknya, gerakan revolusioner di Kolombia, Venezuela, Peru dan Bolivia dalam sejarah mutakhir tidak mampu bersatu sebagian karena para pejabat pemerintah yang terpilih telah "menyumbang besar dalam memperlemah oposisi revolusioner mengingat pilihan reformis yang mereka tawarkan memberi kaum oposisi jalan alternatif" (Wickham-Crowley, 1992: 170).

Faktor tidak dapat diaksesnya sistem *(system inaccessibility)* mungkin saja penting, namun kurang memadai untuk dapat menjelaskan munculnya perlawanan dengan kekerasan yang luas dan bertahan lama. Apalagi, tingkat kekerasan di berbagai sistem politik yang tidak liberal sangat beragam. Fakta ini mendorong para pendukung teori gerakan sosial untuk melihat derajat represi negara demi mencari penjelasan yang lebih lengkap tentang perlawanan lewat kekerasan.

Watak Represi Negara

Sama seperti aksesibilitas sistem, represi negara sangat jelas dan sering kali merupakan cara bagi sebuah gerakan untuk

menakar batas toleransi sistem politik. Memang, meski selalu ada ketidaksepakatan tentang dimensi dari struktur kesempatan politik, sangat sedikit ahli yang mengesampingkan variabel represi negara dari analisis mereka.

Namun, menyelidiki dampak represi terhadap perilaku gerakan sangatlah sulit meski pada saat yang sama sangat penting. Secara teoretis, ada sedikit kesepakatan menyangkut konsekuensi logis dari represi negara terhadap perilaku gerakan. Banyak ahli menyatakan bahwa represi akan meningkatkan ongkos dari aksi kolektif sehingga justru akan memadamkannya (Snyder dan Tilly, 1972; Hibbs, 1973; Oberschall, 1973; Oliver, 1980; Hardin, 1982). Yang lain mengatakan bahwa represi akan memicu kemarahan tambahan yang memotivasi mobilisasi lebih luas untuk "menghukum" musuh yang lalim (Eckstein, 1965; Gamson, Fireman, dan Rytina, 1982; Goldstein, 1983; White, 1989). Kami menolak dua perspektif tadi atas dasar alasan empiris; ada banyak contoh ketika represi sama-sama meredakan atau mencetuskan perlawanan (Zimmerman, 1980; Khawaja, 1993).

Dalam upaya untuk memecahkan paradoks kaitan antara represi-pemberontakan, para ilmuwan menyelidiki bagaimana variasi dari tingkat represi—terlalu besar atau terlalu kecil—akan memicu protes atau justru meredamnya (Gurr, 1970; Lichbach dan Gurr, 1981; Muller, 1985; Muller dan Weed, 1990). Ilmuwan yang lain mencoba melihat kapan waktunya represi digunakan (Snyder, 1976; Gurr, 1986; Brockett, 1995), kesan tentang ketidakabsahannya (Opp dan Rochl, 1990), konteks

kelembagaan yang mewadahi penerapan represi itu (Gupta, Singh dan Sprague, 1993), sasaran represi (Mason dan Krane, 1989), konsistensi represi dalam kaitannya dengan strategi yang akomodatif (Lichbach, 1987), atau kombinasi dari semua variabel tadi (Della Porta, 1995a, 1996). Studi ini berpendapat bahwa ada beragam dimensi dari represi, yang masing-masing memunculkan variabel yang dapat menjelaskan gejala yang berbeda. Itu sebabnya, daripada menghipotesiskan dampak dari represi itu sendiri, lebih berguna membuat jelas berbagai dimensi dari represi tadi serta bagaimana mereka mendorong atau menindas strategi kekerasan gerakan.

Waktu represi merujuk pada apakah represi itu diterapkan untuk mencegah-tangkal *(pre-emptive)* atau sebagai reaksi *(reactive)*. Represi disebut pre-emptive jika diterapkan sebelum gerakan oposisi memiliki peluang untuk mengorganisasikan diri serta memobilisasi pendukung dan simpatisan yang berbeda-beda ke dalam tujuan bersama. Represi disebut *reaktif* jika diterapkan ketika siklus protes justru sedang menanjak naikyakni, setelah aktivis memperoleh momentum pengorganisasian (Brockett, 1995). Sasaran represi merujuk pada cakupan sasaran yang menjadi obyek dari represi negara (Mason dan Krane, 1989). Represi negara disebut selektif jika hanya ditujukan kepada pemimpin dan aktivis inti dari gerakan. Represi disebut serampangan, tidak pandang-bulu *(indiscriminate)*, jika represi meluas mencakup para pendukung, simpatisan dan warga negara biasa yang dituduh terlibat dalam gerakan.

Cara negara mengombinasikan waktu dan sasaran represi merupakan penentu utama kalkulasi strategis aktivis gerakan. Kami beranggapan bahwa represi cegah-tangkal dan selektif akan mencegah perlawanan dengan kekerasan dalam skala massal, sementara represi yang reaktif dan serampangan akan cenderung mencetuskan kekerasan. Represi cegah-tangkal mengondisikan gerakan untuk memakai strategi non-militan karena dua alasan. Pertama, represi cegah-tangkal menghilangkan peluang bagi aktivis untuk secara cepat memperluas sumber daya material dan organisasional dan karenanya melucuti keberdayaan para pendukung dan simpatisan. Mereka mungkin saja ingin ikut bertindak, tetapi hanya melihat sedikit cara untuk memengaruhi perubahan. Ketidakpastian mengenai kekuatan gerakan akan memaksa para aktivis menjadi hati-hati dan akan mencegah pendukung untuk menyokong kelompok radikal yang mungkin tampak sangat bersemangat atau "selangkah lebih di depan". "Dalam ketiadaan mobilisasi dan dukungan organisasional," menurut Khawaja (1993: 67), "aktivis yang potensial akan cenderung menyembunyikan kekecewaan dan kemarahan dalam dirinya, khawatir akan pembalasan penguasa." Brockett (1995: 132) melukiskan argumen ini dengan merujuk pada mobilisasi petani di Guatemala pada pertengahan 1960-an dan Nicaragua pada pertengahan 1970-an. Dalam kedua kasus itu, meski mengalami pembantaian serampangan yang luas, para petani menghindari kelompok revolusioner karena yang terakhir ini "kecil dan terasing dari banyak kekuatan politik." Para petani

mendukung kaum revolusioner hanya setelah ruang politik untuk aksi kolektif terorganisasi dibuka pada 1970-an, yang memungkinkan makin luasnya kelompok pendukung dan jaringan sosial.

Kedua, perlawanan, terutama di dalam konteks negeri yang sangat represif, melibatkan kegiatan berisiko-tinggi yang menuntut para partisipan untuk berkomitmen tinggi dan bisa dipercaya. "Rekrutmen menjadi kurang berisiko ketika para perekrut dapat memercayai orang yang direkrut, dan sebaliknya" (Della Porta, 1988: 159). Namun, komitmen dan kepercayaan di luar aktivis inti haruslah melibatkan pengorganisasian awal, yang biasanya kemudian berkembang lebih jauh melalui proses mobilisasi sebenarnya. Dengan kata lain, untuk memicu pemberontakan dalam skala massal, mobilisasi dini diperlukan karena hanya dalam tahap itulah aktivis dan pendukung mengenal satu sama lain, serta mengembangkan ikatan pertemanan dan solidaritas dalam wadah yang terorganisasi. Banyak studi menunjukkan bahwa dorongan terkuat untuk masuk ke dalam aktivitas berisiko-tinggi adalah melalui pertemanan dengan seseorang yang telah ada dalam gerakan (Gerlach dan Hine, 1970; Snow, Zurcher, dan Ekland-Olson, 1980; Della Porta, 1992; McAdam dan Pausen, 1993). Pengamatan ini diperkuat oleh studi Wickham tentang mobilisasi gerakan Islam di Mesir, yang dibahas dalam Bab 9 buku ini. Wickham mengatakan bahwa rekrutmen ke dalam jaringan aktivis Islam didukung oleh fakta bahwa "sebagian besar warga memiliki saudara, sepupu, teman atau tetangga yang

sudah terlibat dalam kelompok pengajian atau kelompok studi, dan para partisipan kelompok Islam ini seringkali memelihara ikatan sosial yang kuat dengan kelompok non-aktivis." Dengan melucuti peluang para aktivis untuk berhubungan dengan aktivis lain dan para pendukung melalui mobilisasi, represi cegah-tangkal mengasingkan militan dari pendukung potensialnya dan kekuatan politik lain, yang pada gilirannya akan memunculkan keraguan tentang seberapa besar dukungan terhadap mereka dan menghilangkan kemungkinan penanaman komitmen serta kepercayaan tingkat tinggi di dalam gerakan.

Represi reaktif, di sisi lain, mengondisikan gerakan menuju pemberontakan terbuka karena tiga alasan. Pertama, aktivis mempunyai kebutuhan untuk menarik sumber daya material, terutama melalui perluasan sumbangan keanggotaan. Ini artinya para aktivis yang mengalami represi setelah mereka melakukan serangkaian mobilisasi tidak hanya akan menjadi lebih beringas, tetapi juga menguasai sumber daya yang dapat mereka pakai untuk melawan balik.

Kedua, sebaliknya dari represi cegah-tangkal, represi reaktif muncul setelah para simpatisan dan pendukung memiliki peluang untuk mengembangkan kepercayaan dan ikatan pertemanan dengan para aktivis inti gerakan. Mereka kini juga dapat menakar secara realistik tingkat dukungan dan komitmen di dalam gerakan. Jika komitmen dan dukungan dipandang tinggi, maka para pendukung akan merasa berdaya untuk bergabung dengan kelompok perlawanan, bertindak

atas dasar kemarahan mereka sendiri dan mencoba melakukan perubahan (Klandermans, 1984; Opp, 1988; Lichbach, 1995; Kurzman, 1996). Seperti yang dikemukakan Brockett (1995: 133) dalam kaitan dengan kaum revolusioner Amerika Tengah, represi terhadap aksi kolektif dalam fase ketika siklus protes sedang meninggi akan memicu protes lebih besar karena "oposisi aktif dari sejumlah besar orang dan organisasi dari berbagai sektor masyarakat berbeda memiliki keyakinan bahwa rezim akan bisa dikalahkan."

Akhirnya, represi reaktif yang berusaha membasmi gerakan terorganisasi dan termobilisasi akan cenderung memicu pemberontakan massal ketimbang represi cegah-tangkal karena aktivis dan pendukung akan berusaha sekuat tenaga menghentikan hilangnya sumber daya yang sudah lama dihimpun. Seperti dikemukakan oleh Bayat (1997: 163), "Mobilisasi dan kampanye di luar lingkaran kekerabatan biasanya tidak akan berkembang di bawah kondisi represif, kecuali para aktor merasakan ancaman sama terhadap apa yang telah mereka capai." Dengan kata lain, gerakan tidak akan bertindak hanya karena mereka merasa berdaya, tetapi juga karena mereka yakin bahwa berdiam diri justru akan memusnahkan sama sekali sumber daya gerakan yang telah mereka raih dengan susah payah. Seperti dijelaskan Berejikian (1992: 652), "penentu keputusan untuk memberontak bukanlah pada hasil yang diharapkan, tetapi bagaimana pilihan itu dipandang secara relatif terhadap *status quo* (yang menjadi titik rujukan)." Jika berdiam diri menyebabkan

kerugian berkelanjutan, maka ada kecenderungan besar untuk mengambil risiko mengurangi kerugian itu. Kriesi dan kawan-kawannya (1995: 40) membuat pernyataan senada: ketika represi mengancam dengan sangat buruk kemampuan para menentang untuk menancapkan pengaruhnya di masa depan, "ongkos dari aksi kolektif turun secara relatif terhadap mahalnya ongkos dari berdiam diri saat ini." Dalam situasi semacam itu, organisasi gerakan akan memilih untuk melawan balik "meski yang diharapkan hanya untuk mencapai tak lebih dari keberlangsungan situasi sekarang atau bahkan sedikit lebih buruk dari situasi yang mungkin diramalkan."

Sasaran represi—baik selektif maupun serampangan—juga penting. Represi selektif mengondisikan gerakan ke arah strategi non-militan, sementara represi serampangan mendorong gerakan itu ke arah militansi. Represi selektif memberikan sinyal kepada pendukung dan simpatisan bahwa hanya "pembuat onar" yang dihukum, sehingga barang siapa yang dapat mengambil jarak tidak akan menjadi "korban" represi. Lebih dari itu, represi selektif tidak akan menciptakan "martir" dari para pendukung yang sebenarnya tidak mempunyai komitmen. Ini tidak berarti bahwa pendukung gerakan kekerasan revolusioner akan menghentikan militansi. Hal ini berarti bahwa represi selektif akan mengurangi kemampuan mereka meraih dukungan massa, yang pada gilirannya akan menyusutkan skala militansi mereka. Pada Bab 3 buku ini, Lawson menunjukkan bahwa dukungan terhadap perlawanan dengan kekerasan di Bahrain pada 1990-an

dipengaruhi oleh apakah represi negara bersifat "selektif" atau "serampangan". Ia menunjukkan bahwa sasaran selektif tidak dengan sendirinya menghilangkan protes, tetapi menyusutkan tingkat dukungan publik pada tindakan kekerasan.

Sebaliknya, represi serampangan justru mengusik pendukung dan simpatisan yang tadinya tidak aktif, serta menebalkan justifikasi moral kemarahan di kalangan para aktivis. Meskipun represi selektif juga dapat menebalkan justifikasi moral kemarahan dan karenanya memperluas legitimitas gerakan, represi serampangan mempunyai pengaruh yang sama berkali-kali lipat. Negara yang melempar jaring represi secara luas akan cenderung dinilai sebagai tidak absah. Pembenaran moral amarah yang dilakukan oleh para aktivis akan dipandang sebagai tanggapan "wajar" terhadap represi serampangan itu. Dalam studinya tentang gerakan teologi pembebasan di Amerika Latin, Smith (1991) mengungkapkan bahwa represi brutal yang menimpa tidak hanya partai politik, serikat buruh dan mahasiswa, melainkan juga banyak orang Katolik yang hanya terlibat dalam kegiatan gereja, telah memicu berkembangnya kesadaran perlawanan dan memungkinkan berlangsungnya penyebaran "bingkai ketidakadilan" yang memotivasi perlawanan. Hal yang sama, Gurr dan Goldstone (1991: 334) serta Kiernan (1996: 20-25) menawarkan bukti bahwa pemboman Amerika dengan maksud menghukum yang ditujukan ke desa-desa di Kamboja dan Vietnam diduga telah membantu para pemberontak merekrut banyak petani ke dalam jabatan penting tentara

revolusioner. Dan Horne (1987: 104) menunjukkan bahwa kebijakan Perancis mengenai "tanggung jawab kolektif" dalam perang kemerdekaan Aljazair (1954-1962) telah memperluas keanggotaan Front Pembebasan Nasional (FLN) yang memberontak.

Lebih jauh, represi serampangan mungkin akan mendorong aktivis dan pendukung setengah hati untuk mencari perlindungan dari kelompok garis keras. Dalam studi tentang terorisme sayap kiri di Italia pada 1970-an, Della Porta (1995b: 118) menekankan bahwa "banyak anggota baru organisasi teroris pada kenyataannya adalah anggota kelompok radikal yang bergabung dengan organisasi teroris untuk memperoleh dukungan logistik ketika mereka menghindari penahanan." Hal serupa, Davis dan Hodson (1982) serta May (2001) menunjukkan bahwa banyak penduduk desa Guatemala bergabung ke kelompok gerilya karena para gerilyawan dipandang sebagai satu-satunya sumber pertahanan menghadapi pembantaian yang disponsori negara, yang mengambil korban di kalangan warga tak berdosa. Dan Mason serta Krane (1989) mengaitkan ekspansi dukungan petani untuk FMLN (Faribundo Marti National Liberation Front) di El Salvador pada akhir 1970-an dengan eskalasi represi serampangan oleh gerombolan pembunuh maut yang didukung negara.

Salah satu paradoks dari represi negara dalam menanggapi aktivisme gerakan sosial adalah bahwa sementara

pemerintah sering menindas gerakan dengan dalih watak gerakan itu potensial suka kekerasan dan menciptakan ketidakstabilan, tindakan represi negara itu sendirilah yang menciptakan krisis dan kondisi yang mendorong kekerasan (Melucci, 1996: 303, 369). Ini merupakan varian dari aksi kolektif dalam spiral eskalasi perlombaan senjata ketika masing-masing pihak memperkuat derajat kekerasan sebagai langkah defensif sementara melihat tindakan musuh sebagai ofensif dan provokatif, sehingga memperkuat persepsi tentang kebutuhan untuk kekerasan terus-menerus.

Pada bagian berikut, kami akan menunjukan bagaimana pemberontakan Islam 1992 di Mesir merupakansetidaknya sebagiantanggapan terhadap struktur kesempatan politik yang berubah. Pada akhir 1980-an dan awal 1990-an, negara kian kencang menutup saluran damai bagi oposisi dan perlawanan lewat kekerasan yang sah. Bertentangan dengan studi kekerasan Islam yang telah ada, yang menyiratkan bahwa kekerasan lahir dari rahim ideologi atau karakteristik sosial-ekonomi para aktivis, kasus Mesir menyoroti bagaimana derajat aksesibilitas sistem dan watak represi negara memainkan peran besar dalam keputusan untuk mengadopsi bentuk kekerasan dalam perlawanan.

Perlawanan dengan Kekerasan di Mesir

Kekerasan gerakan Islam di Mesir merupakan fenomena yang terus berulang sejak kemunculan kembali Islamisme pada 1970-an. Pembunuhan Presiden Anwar Sadat pada 1981

merupakan tonggak dalam sejarah kekerasan sporadis antara kelompok Islam radikal dengan negara. Namun, sepanjang 1990-an, kekerasan kelompok Islam mengambil bentuk yang berbeda ke arah perlawanan yang lebih bertahan lama. Antara 1992 dan 1997, terjadi 741 insiden kekerasan, yang merupakan lonjakan tajam dibanding hanya 143 insiden kekerasan antara 1970 dan 1991.[3] Tahun 1993 dan 1995 merupakan tahun paling berdarah, hampir tiap hari terjadi insiden kekerasan. Sementara kekerasan antara 1970 dan 1989 mengakibatkan sekitar 120 orang tewas (Mubarak, 1995: 374), kekerasan antara 1992 dan 1997 menyebabkan 1.442 orang mati dan 1.779 orang terluka.[4]

Kekerasan gerakan Islam pada 1990-an menunjukkan ciri yang membedakannya dari periode sebelumnya. Sementara kekerasan pada 1970-an dan 1980-an terutama ditujukan kepada sasaran "lunak"—mahasiswa sayap kiri, para penganut Kristen Koptik, "tempat maksiat"—kekerasan pada 1990-an ditujukan kepada negara dan lembaga-lembaganya lebih banyak ketimbang periode sebelumnya, seperti serangan kepada polisi, aparat keamanan dan pejabat pemerintahan yang ternama.[5]

Lebih dari itu, kekerasan dicirikan oleh sofistikasi lebih tinggi ketika aktivis gerakan Islam makin pintar memakai bahan peledak teknologi tinggi, menerapkan pengumpulan data intelijen, dan melakukan latihan militer agar memungkinkan unit mereka menciptakan kerusakan lebih besar (Fatah, 1995;

Bakr, 1996). Sebagai tambahan, untuk pertama kali sejak masa pembentukannya, Jamaah membentuk sayap bersenjata bawah tanah yang kepemimpinannya terpisah dari sayap dakwah.[6] Keputusan untuk membentuk sebuah sayap militer menandai pergeseran strategi yang jelas dibanding periode sebelumnya, ketika Jamaah justru menolak gerakan bawah tanah itu karena dipandang merupakan inovasi yang tidak Islami, dan karena dipandang bukan merupakan strategi yang secara politik bagus untuk membangun gerakan massa (Mubarak, 1995: 188).

Lebih jauh lagi, dalam eskalasi yang belum pernah terjadi sebelumnya, kekerasan gerakan Islam ditujukan kepada para turis,[7] industri pariwisata,[8] dan berbagai pusat keuangan—terutama bank negara dan asing.[9] Kekerasan kelompok Islam sangat luas dan para penganut Kristen Koptik makin banyak jadi sasaran. Sementara antara 1982 hingga 1991 hanya ada 20 kekerasan yang diindikasikan ditujukan kepada penganut Koptik, pada 1992 saja ada 58 serangan kekerasan terhadap komunitas Koptik (Abulala, 1998) dan penyerangan berlanjut hingga akhir 1990-an.[10] Aktivis Islam juga menjadikan intelektual sekular dan warga biasa, yang dicurigai berkomplot dengan aparat keamanan, sebagai sasaran.[11] Mulai 1996, Jamaah mengencangkn retorikanya melawan Amerika Serikat, Israel, Yahudi dan "Tentara Salib".[12]

Namun, pemberontakan Islam ini relatif terbatas, meski kekerasannya meningkat secara signifikan. Kekerasan itu sebagian besar terjadi di kota-kota Mesir Hulu—Asyut,

Aswan, Souhaj, al-Minya, Qina dan Beni Swayf—meski Jamaah mencoba pula memperluas rekrutmen dan serangan ke Kairo (Mubarak 1995, 370-71; al-Din 1998, 506).

Keputusan untuk menggunakan kekerasan dalam bentuk perlawanan bersamaan datangnya dengan perubahan penting dalam struktur kesempatan politik di Mesir. Pertama, Mesir mengalami de-liberalisasi politik kelembagaan pada akhir 1990-an. Kedua, penguasa di Mesir mulai melucuti jaringan Jamaah di Mesir di wilayah hulu setelah bertahun-tahun membiarkan "represi permisif" yang memungkinkan mereka untuk menangguk keuntungan sosial dan organisasional. Akhirnya, represi terhadap Jamaah bersifat serampangan; tidak membedakan antara militan inti, simpatisan atau pengamat netral. Tiap perkembangan ini melegitimasi bingkai Islam garis-keras dalam gerakan secara luas dan karenanya membuat perlawanan dengan kekerasan sangat mungkin dan berkelanjutan

De-liberalisasi Politik di Mesir

Selama akhir 1970-an dan 1980-an, rezim yang berkuasa di Mesir mengambil langkah jelas ke arah liberalisasi politik. Beberapa partai yang sebelumnya dilarang diperbolehkan kembali dan berpartisipasi dalam pemilihan parlemen, dan Ikhwanul Muslimun yang terlarang pun, organisasi Islam terbesar di Mesir sejak 1920-an, diperbolehkan bergabung ke dalam partai yang sah dan mengambil posisi dalam Majelis Rakyat (Ansari, 1986; Hinnebusch, 1985; Springborg, 1989;

Mustapha, 1996; Korany, 1998). Jelaslah, liberalisasi politik pada akhir 1970-an dan 1980-an itu tidak memberi gerakan Islam kekuatan substantif untuk ikut menentukan kebijakan dalam sistem politik. Meski begitu, banyak aktivis Islam melihat akses formal ke dalam sistem merupakan keuntungan nyata karena memberi mereka arena untuk agitasi Islam.

Pada 1990-an, negara membalikkan arah liberalisasi dan meningkatkan pembatasan terhadap oposisi, terutama Ikhwanul Muslimun. Pembalikan ini dimulai ketika rezim mengeluarkan Undang-Undang Pemilu No. 206 yang mengubah batas distrik pemilihan dengan cara yang sama sekali tidak adil karena memberi keistimewaan kepada kandidat-kandidat dari Partai Nasional Demokratik (NDP) yang berkuasa. Partai berkuasa terus memperoleh subsidi keuangan dari negara, dan mempertahankan monopoli terhadap radio dan televisi selama kampanye pemilihan (al-Shourbaji, 1994; Auda dan Ibrahim, 1995). Kebijakan ini menyebabkan oposisi, termasuk Ikhwanul Muslimun, memboikot pemilihan parlemen 1990. Sebagai hasilnya, hanya tujuh kursi bisa diraih oleh oposisi resmi, yang artinya hanya 2% dari seluruh kursi. Jika kita memasukkan 8 kursi yang diperoleh calon Islam independen dan 23 kursi yang diraih kandidat independen dari Partai Wafd Baru, Partai Buruh, Liberal dan Nasseris yang sekular (38 kursi, atau sekitar 8% lebih sedikit), kita tetap memiliki parlemen yang secara proporsional tidak mewakili oposisi ketimbang hasil pemilihan pada 1979, yang memberikan sekitar 11% kursi kepada oposisi (Zaki, 1995: 94-96).

Pemilihan pada 1995 menunjukkan hasil yang tidak jauh berbeda, namun dengan sebab yang sama sekali berbeda. Oposisi, termasuk Ikhwanul muslimun, tidak memboikot pemilihan kali ini. Namun, sebelum dua ronde pemilihan itu, negara melakukan serangkaian penahanan terhadap ratusan wakil dan kader Ikhwanul Muslimun untuk mencegah mereka melakukan kampanye yang efektif—pada dasarnya untuk mencegah kandidat mereka ikut dalam pemilihan.[13] Beberapa hari menjelang pemilihan, negara menjatuhkan vonis penjara tiga sampai lima tahun kepada 54 anggota Ikhwanul Muslimun (al-Shawkabi, 1995). Sebagai hasilnya, hanya 1 dari 150 kandidat Ikhwanul Muslimun yang dapat masuk ke Majelis Rakyat, dan dia pun dipecat pada 1996 dengan alasan menjadi anggota organisasi ilegal.

Tiadanya oposisi sejati dalam majelis nasional pada 1990-an berarti bahwa badan legislatif pada akhirnya tidak lebih dari sekadar sekretaris legal badan eksekutif, yang mengesahkan aturan rezim dengan cepat dan tanpa tanya lagi. Salah satu ilustrasi dari tindakan subversif ini adalah munculnya undang-undang 100 pada 1993. UU ini mengatur pemilihan asosiasi profesional yang diharapkan agar mereka menjadi wakil sah konstituen mereka. Namun, dalam praktik, hal itu dipandang secara luas sebagai cara untuk mencegah hegemoni kaum Islamis di dalam asosiasi (al-Shourbaji, 1994). UU itu mengharuskan sedikitnya 50 persen dari anggota ikut mencoblos agar hasil pemilihan dapat dianggap sah, sebuah aturan yang merugikan gerakan Islam, mengingat mereka

selama ini mengambil keuntungan dari rendahnya jumlah pemilih, yang jarang sekali lebih besar dari 10 persen (Fahmy, 1998). Begitu usulan UU itu sampai ke telinga mereka, oposisi menuntut agar masukannya disertakan dalam perumusan UU. Namun, pemerintah menolak dengan alasan bahwa UU itu sedang dibuat. Namun ternyata, pada 15 Februari, undang-undang itu diusulkan ke parlemen dan disahkan dua hari kemudian. Begitu cepatnya UU kontroversial itu disahkan legislatif merupakan contoh mencolok kolusi antara eksekutif dan legislatif melawan oposisi (Qandil, 1995).

Empat faktor dapat membantu menjelaskan pembalikan liberalisasi politik ini. Pertama, sepanjang 1980-an, Ikhwanul Muslimun mengambil keuntungan dari platform nasional untuk meningkatkan tuntutannya mengenai penerapan Syariah dan secara keras menentang kebijakan rezim berkuasa berkaitan dengan masalah kemanan nasional, perencanaan ekonomi, hubungan internasional, penggunaan metode penyiksaan dan kurangnya ruang demokrasi serta penghormatan hak asasi di Mesir (Radhi, 1990/1991; al-Tawil, 1992). Dengan menolak untuk memainkan peran mencolok di parlemen, Ikhwanul Muslimun menantang legitimasi rezim negara. Selama awal 1980-an, Mubarak ingin mengonsolidasikan legitimasinya dengan memberi partai oposisi, terutama kalangan Islam, sebuah peluang untuk mengekspresikan diri melalui saluran kelembagaan sekaligus memperbaiki citra demokratis kepresidenan yang rusak oleh kelaliman Sadat dalam dua tahun terakhir menjelang pembunuhan atas dirinya. Pada awal

1990-an, Mubarak memiliki kontrol kuat dan tidak lagi perlu memelihara sikap akomodatif terhadap para pengecamnya yang paling terbuka dan efektif sekalipun.

Kedua, sementara pelibatan politik Ikhwanul Muslimun dimaksudkan untuk menyusutkan pengaruhnya, pada akhir 1980-an Ikhwanul Muslimun menjadi kekuatan oposisi terbesar dalam parlemen dengan menguasai 36 kursi. Partai-partai politik lain mulai tergoda untuk beraliansi dengan Ikhwanul Muslimun, dengan cara mengislamkan wacana serta program politik mereka. Dalam "Aliansi Islam" yang berdiri pada 1987 dan menyatukan Ikhwanul Muslimun dengan Partai Buruh dan Liberal, Ikhwanul Muslimun mampu menentukan syarat aliansi. Misalnya, ia dapat meminta agar kaum Marxis dan Nasseris dikeluarkan dari daftar aliansi. Ia juga dapat memaksa Partai Buruh untuk mengubah program politik mereka sehingga memasukkan "penerapan Syari'ah" di jajaran atas daftar tujuan partai (Auda dan Ibrahim, 1995: 310).

Ketiga, legitimasi Ikhwanul Muslimun di parlemen meluber ke dalam masyarakat sipil (*civil socierty*) lebih luas. Ikhwanul Muslimun mulai memperluas pengaruhnya ke dalam asosiasi-aosiasi profesi, seperti insinyur, pengacara, dan dokter. Sindikasi ini menjadi wahana ekspresi tujuan politik dan kritik terhadap "impotensi" rezim dalam kebijakan domestik maupun internasional. Mereka juga memungkinkan Ikhwanul Muslimun memobilisasi sumberdaya keuangan untuk menyokong program sosial dan politik secara domestik

maupun internasional (Qandil, 1995, 1996). Pengaruh seperti itu sangat mengancam rezim berkuasa karena mengubah Ikhwanul Muslimun menjadi alternatif bagi negara.

Akhirnya, pelibatan Ikhwanul Muslimun tidak menghasilkan penangkalan menyeluruh terhadap Jemaah. Strategi negara selama 1980-an adalah mengisolasi militan dengan memberi Ikhwanul Muslimun akses politik. Namun, seperti yang kita lihat di bawah, pelibatan formal Ikhwanul Muslimun saja ke dalam kelembagaan politik tidak menghilangkan kaum radikal ideologis. Jamaah dan Jihad Islam tetap mengecam partisipasi dalam perlemen karena alasan agama. Mereka percaya bahwa demokrasi adalah bidah karena memungkinkan manusia, bukan "firman Tuhan", untuk berkuasa. Namun, meski penolakan mendasar itu, mereka tidak segan mengeritik Ikhwanul Muslimun untuk kegagalannya mengusung tujuan Islam melalui partisipasi kelembagaan. Aboud Zumur, pemimpin Jihad Islam, mengecam Ikhwanul Muslimun karena kegagalan gerakan itu memperjuangkan diri menjadi partai politik pada 1980-an dengan menyebutkan bahwa "Sementara Prancis, Jerman dan Italia membolehkan terbentuknya partai keagamaan, Mesir bangga dengan fakta bahwa dia tidak mengizinkan adanya partai semacam itu" (dikutip dalam Ahmed, 1995: 109). Lebih signifikan, kaum radikal ideologis menuduh Ikhwanul Muslimun melegitimasi rezim dan memecah-belah gerakan Islam. Menurut Aboud Zumur, "Pemerintah melibatkan secara terbatas kalangan Islamis ke dalam Majelis Rakyat

hanya untuk memberangus mereka namun dengan cara sedemikian rupa sehingga meyakinkan umat Islam bahwa ada kemungkinan menerapkan Syariah melalui majelis" (dikutip dalam Ahmed, 1995: 287).

Dalam sebuah dokumen milik Jihad Islam berjudul Falsafat al-Muwajaha (Filsafat Konfrontasi), Tariq Zumur menulis: "Tujuan dari membolehkan kalangan Islamis masuk ke dalam Majelis Rakyat tidak lebih dari upaya untuk menyeret sebagian besar orang muda ke sebuah arah tindakan yang di dalamnya mereka akan tersesat dan tujuan gerakan mereka akan terbongkar. Kehadiran kalangan Islamis dalam majelis legislatif memberikan legitimasi terhadap rezim dengan cara yang tak pernah diimpikannya. Dengan hanya mengarahkan kalangan Islamis ke kotak suara tercapailah tujuan negara" (dikutip dalam Mubarak, 1995: 355).

Ketika langkah rezim dalam pelibatan formal Ikhwanul Muslimun sepanjang 1980-an berbalik menjadi penyingkiran politik pada 1990-an, Jamaah dan Jihad Islam merasa memperoleh pembenaran dalam penilaian mereka terhadap strategi politik negara. Dalam sebuah pernyataan, Jamaah secara retoris mengatakan, "Apa yang telah dicapai Ikhwanul Muslimun, dari berdirinya hingga sekarang, untuk tujuan dan sasaran Islam, harapan dan kebutuhan kaum Muslim, serta tugas dan tuntutan zaman?" Ia menambahkan, "Betapa menggelikan bahwa setiap kali Ikhwanul Muslimun tergesa mengeluarkan pernyataan kecaman moral, kutukan dan

ketidaksetujuan terhadap semua bentuk jihadmereka menyebutnya sebagai terorismemakin keras pemerintah menggandakan hambatan melawan mereka dan memukul mereka terus-menerus."[14] Dalam publikasinya *al-Mujahedin*, Jihad Islam bersumpah, "Semua langkah damai dan bertahap yang dilakukan Ikhwanul Muslimun dalam perjuangan politik mereka, dan karya mereka melalui saluran legal dan sah rezim tidak dapat menyelamatkan mereka dari risiko ditelikung, diadili di depan pengadilan militer, dan diseret ke penjara. Itu semua terjadi sementara mereka berkhutbah menyatakan bahwa mereka tidak akan terprovokasi dan tidak akan mengambil pilihan konfrontasi."[15]

Ketidakmampuan oposisi legal dan semilegal untuk memengaruhi perubahan politik besar memberi kaum radikal, seperti yang mereka lihat, justifikasi tambahan untuk menjalankan perlawanan dengan kekerasan. Tuntutan oposisi pada awal 1990-an mengulang tuntutan awal 1980-an: penerapan syariah, reformasi sistem pemilihan, cabut keadaan darurat negara yang diterapkan setelah pembunuhan Sadat, serta diakhirinya penahanan dan penyiksaan massal, serta penghargaan pada kebebasan politik dan hak asasi manusia. Pengulangan tuntutan itu hanya menegaskan terbatasnya kemajuan politik oposisi selama beberapa dekade terakhir. Seperti dijelaskan Ahmed (1995: 287), keuntungan yang diraih selama dua masa parlemen pada 1984 dan 1987 menghasilkan, di satu sisi, hilangnya dukungan untuk Ikhwanul Muslimun, dan di sisi lain meningkatknya kritik kelompok Jihadi terhadap

mereka. Itu juga mengonsolidasikan keyakinan kelompok Jihadi tentang penolakan mereka terhadap kerja parlemen dan mengondisikan mereka ke arah ketergantungan yang besar untuk mengandalkan kekerasan."

"De-liberalisasi sistem politik pada 1990-an penting, tetapi tidak memadai sebagai penyebab munculnya siklus kekerasan yang dimulai pada 1992. Watak represi negara, terutama pada penerapannya yang reaktif dan serampangan, juga menyumbang pada legitimitas perlawanan dengan kekerasan dalam gerakan Islam."

Represi Negara yang Reaktif

Pada akhir 1980-an, ketika gerakan Islam memperoleh momentum sosial, negara mengadopsi apa yang secara tepat disebut Hisham Mubarak (1995: 382) sebagai kebijakan "represi permisif" *(al-tasamuh al-qum'ai)*. Kebijakan ini ditujukan untuk menangkal militan Islam di kantong-kantong Mesir di wilayah hulu dengan melonggarkan sejumlah kegiatan organisasi seraya menindas perilaku yang konfrontatif.

Sepanjang 1980-an, cabang-cabang Jamaah diperbolehkan mengadakan konferensi dan pertemuan rutin di sekitar masjid mereka, dan pertemuan itu umumnya secara terbuka sangat politik dan kritis terhadap negara dan "musuh" Islam. Sepanjang pertemuan, Jamaah mengerahkan pasukan keamanan sendiri dan menarik sejumlah besar pendukung. Seperti ditunjukkan Mubarak (1995: 257): "Jamaah adalah satu-satunya kekuatan

politik di Mesir yang mengadakan pertemuan massal tanpa mendapatkan izin keamanan seperti diharuskan oleh undang-undang, belum lagi menyebut pengulangan slogan, deklarasi dan kata-kata yang mencerminkan pelanggaran dan tantangan terhadap undang-undang. Sementara itu, aparat keamanan—pada saat itu—tidak dapat mendekati tempat pertemuan khawatir akan menghadapi kelompok paramiliter Jemaah, yang diberi tugas mengamankan pertemuan."

Jamaah bahkan mampu menetapkan "zona bebas" di beberapa kota di Mesir Hulu dan Kairo Raya (Mubarak, 1995; Bakr, 1996). Di Daitu, kota di wilayah Asyut, Jamaah mengontrol sekitar 150 masjid, dan di beberapa kampung mereka bahkan sepenuhnya memegang kendali. Pada 1980-an, Jamaah mulai memperluas diri ke daerah kumuh dan wilayah pinggrian Kairo—Ain Shems, al-Zawiyya, al-Hamra, Imbaba, dan Boulaq al-Dakrour. Di tempat seperti Imbaba, tempat kalangan Islamis hampir saja mampu membentuk "Republik Islam," kalangan Islamis tidak menghadapi represi apapun. Seperti yang diucapkan aktivis Jamaah di Imbaba, "Kerja kami adalah menjalankan dan memperluas organisasi tanpa ada provokasi dan intervensi dari aparat keamanan, yang memungkinkan kami tumbuh lebih besar. Untuk kurun yang pendek Jamaah Islamiyah pernah menjadi sebuah kekuatan yang berpengaruh di Imbaba dan semua orang memperhitungkannya" (dikutip oleh Mubarak, 1995: 247).

Jamaah memiliki pasukan patroli yang sering terlibat dalam "pencegahan maksiat"—memisahkan lelaki dan perempuan, mencegah gadis terlibat dalam aktivitas olahraga di sekolah, dan membubarkan konser (Ramadhan, 1995: 241). Gerakan itu juga secara rutin menerapkan hukumnya sendiri melalui ancaman dan kekerasan di universitas-universitas di Mesir Hulu, sesuatu yang mulai dilakukan pada 1970-an (Springborg, 1989: 228). Sama pentingnya, kegiatan Jamaah melawan penganut Kristen Koptik berlangsung sebagian besar tanpa sanksi hukum sepanjang tidak meningkat ke level "mengkhawatirkan"—yakni, ke tingkat yang menarik perhatian pers nasional maupun internasional. Ini terutama berlaku di Dairut, tempat terjadinya insiden kekerasan sektarian berulang-ulang (lihat Organisasi Mesir untuk Hak Asasi Manusia, 1992).

Kelonggaran negara terhadap aktivisme Islam di Mesir Hulu juga meluas ke layanan sosial. Jamaah mengorganisasikan layanan kesejahteraan sosial yang beroperasi sebagai kepanjangan gerakan masjid untuk membantu masyarakat miskin. Kegiatan ini mencakup pembagian daging dan beras dalam perayaan keagamaan dan membagikan peralatan sekolah serta baju kepada keluarga miskin setiap awal tahun ajaran. Mereka juga membentuk "komite rekonsiliasi" untuk menengahi konflik dalam kampung atas dasar hukum Islam (Mubarak, 1995: 260-65). Karena Jamaah memublikasikan kegiatan ini untuk meningkatkan legitimasi dalam masyarakat, pemerintah tahu benar apa yang dilakukan Jemaah.

Akan tetapi, kebijakan represi permisif memiliki keterbatasan, dan akhirnya, mengeskalasikan provokasi yang membuat negara campur tangan dan membatasi kekuasaan Jemaah. Pada 1990, negara menanggapi meluasnya kekuatan Jamaah dengan membunuh 'Ala Muhyi al-Din, jurubicara resmi gerakan itu. Jamaah membalas dengan membentuk sayap bersenjata dari kelompok keamanan yang sudah ada dan dengan membunuh Rif'at al-Mahjoub, bekas jurubicara parlemen (Mubarak 1995). Pembunuhan atas Mahjoub memicu razia besar-besaran di Asyut, Kairo dan Beni Swayf, yang menahan ratusan orang, jika bukan ribuan. Razia serupa hanya terjadi pada 1987, ketika ribuan orang diciduk tiba-tiba setelah adanya upaya membunuh bekas Menteri Dalam Negeri Hasan Abu Basha.

Pergeseran dari kebijakan represi permisif ke kebijakan yang menekankan penghancuran atas Jamaah di Mesir Hulu melaju dramatis pada 1992 menyusul beberapa peristiwa penting: bentrok antara Muslim dan Kristen di Manshiyat Nasir di Mesir Hulu pada Maret, ketika setidaknya 13 orang tewas; pembunuhan intelektual ternama Farag Fouda pada Juni 1992; dan serangan terhadap turis asing (juga pada Juni).

Pada Mei 1992, negara mengerahkan 2.000 tentara ke Dairut di distrik Asyut untuk menerapkan jam malam menyusul serangkaian demonstrasi dan bentrok antara kelompok Islamis dan polisi. Sebulan kemudian, keadaan darurat dideklarasikan di berbagai wilayah di Asyut. Pada

Nopember 1992, penguasa mendeklarasikan rencana mereka untuk mempercepat penutupan masjid-masjid swasta, dan pada Desember 1992 negara mengirimkan 16.000 tentara untuk "membebaskan" Imbaba di Kairo Raya. Pada Januari 1993, 8.000 tentara memburu kalangan Islamis di Massarah, Dairut, Sanaba, Manshiyat Nasir dan Dairut al-Sharif. Pada April 1993, 5.000 pasukan tambahan dikirim ke Asyut.[16]

Usaha untuk membasmi kelompok militan Jamaah bersifat reaktif dan sebenarnya terlambat. Seperti dikatakan seorang analis Mesir, "Sejak kemunculan fenomena kekerasan di dalam masyarakat Mesir pada 1991, dan bahkan sampai 1993, sangat mudah untuk mengatakan bahwa aparat keamanan tidak memiliki strategi. Mereka menanggapi peristiwa satu demi satu tanpa mengaitkannya secara bersama-sama dan tanpa membentuk agenda politik tunggal untuk menghadapi kekerasan Islam" (Markaz al-Dirasat al-Istratijiyya fi al-Ahram, 1995: 425). Pengamat lain berkomentar bahwa dengan "pembebasan" Imbaba pada akhir 1992 dan awal 1993, negara mulai mengembangkan strategi komprehensif melawan kekerasan Islam (lihat *al-Wasat*, no. 60, 22 Maret 1993).

Namun, setelah selama satu dasawarsa mengorganisasikan jaringan sosial dan politik di Mesir Hulu, kalangan Islamis memiliki kapasitas untuk melawan balik. Alasan yang sama pentingnya ialah Jamaah akan mengalami kerugian besar jika tidak melawan upaya negara untuk menghabisi capaian organisasional dan sosialnya. Pada 1992, negara bertekad

melibas masjid-masjid, asosiasi informal, dan hidup Jamaah sendiri, sementara pemberontakan mereka mengeras. Pendek kata, pemberontakan Islam pada 1992 mungkin bersifat defensif dan ofensif sekaligus. Watak serampangan dari represi negara memberi kelompok Islamis justifikasi lebih jauh untuk memberontak (Hafez, 2003).

Represi Serampangan Negara

Militansi Islam pada 1990-an tidak mengundang respons negara yang terarah, melainkan represi yang bersifat brutal, keras dan serampangan. Represi negara berlaku tidak hanya untuk militan inti Jamaah dan Jihad Islam, tetapi juga pendukung, simpatisan, keluarga, dan siapa saja yang berjenggot dengan kumis tipis (lihat Human Right Watch, 1993; Amnesty International, 1996). Jumlah penahanan pada 1990-an menunjukkan bahwa negara melempar jaring terlalu luas.[17] Antara 1992 dan 1997, lebih dari 47.000 orang ditahan, jumlah yang jelas lebih besar dibanding jumlah militan Islam yang aktif. Hanya pada 1998 dan 1999 negara melepaskan lebih dari 7.000 tahanan ini sebagai tanggapan atas berakhirnya perlawanan dengan kekerasan (lihat al-Hayat, 27 April 1999).[18]

Sebagai tambahan dari penahanan massal, rezim mulai menggunakan taktik "penyanderaan"—mereka menahan keluarga dan kerabat, terutama istri, dari tersangka militan sampai si militan menyerahkan diri kepada penguasa (lihat Human Rights Watch, 1995). Mereka yang ditahan umumnya diperlakukan tidak baik dan disiksa. Seperti dikemukakan

sebelumnya, penyiksaan bukanlah fenomena baru di Mesir. Yang membedakan, pada 1990-an penyiksaan itu diterapkan secara serampangan.

Selain bersifat serampangan, represi negara juga bersifat sangat keras. Untuk pertama kalinya sejak 1991, negara mulai menyeret kalangan Islamis, termasuk anggota Ikhwanul Muslimun, ke pengadilan militer, tempat "keadilan" diputuskan secara pasti dan tanpa proses banding. Misalnya, pada awal Juni 1994, lima tersangka diseret ke pengadilan militer untuk menghadapi tuduhan pidana dengan ancaman hukuman mati. Pada pertengahan Juli 1994, mereka diputuskan bersalah dan dihukum mati. Mereka dieksekusi akhir Agustus.

Pada pertengahan 1990-an, negara mengadopsi kebijakan tembak-mati secara keras seperti ditunjukkan oleh menurunnya jumlah kalangan Islamis yang "terluka" dan peningkatan tajam jumlah kalangan Islamis yang "tewas".[19] Kebijakan ini memiliki dinamika seperti diharapkan karena kalangan Islamis kemudian mulai balik membalas.

Para pemberontak menyebut penahanan massal, penyanderaan, penyiksaan oleh penguasa sebagai alasan utama pemberontakan mereka pada 1992. Dalam salah satu dokumen, *Hawla al-Muqif al-Rahim bayna al-Gama'a al-Islamiyya wal-Nizam al-Misri* (Menyangkut Situasi Mutakhir antara Kelompok Islam dn Rezim Mesir), Jamaah menyebut alasan berikut sebagai dalih peningkatan kekerasan yang mereka lakukan sejak 1992:

1. Serbuan ke masjid-masjid yang dikontrol oleh Jemaah
2. Eksekusi sejumlah pemimpin Jemaah
3. Penyiksaan anggota Jamaah yang ditahan

Dokumen selanjutnya mengatakan bahwa Jamaah pada awalnya beroperasi secara "damai" dan membatasi kegiatannya untuk menyelenggarakan pertemuan, menyebarluaskan selebaran dan protes serta mogok sampai rezim kemudian memutuskan untuk membasminya.[20] Dalam dokumen lain, *Hatta Mata* (Sampai Kapan) yang diterbitkan pada Juli 1991, Jamaah berargumen bahwa dalih utama untuk kekerasan adalah penahanan kalangan Islamis dan "penyiksaan atas mereka, penyiksaan terhadap istri dan ibu mereka yang menjadi kebiasaan sehari-hari di markas-markas kantor polisi dan di gedung-gedung badan penyidik keamanan negara."[21]

Fakta bahwa represi negara bersifat serampangan memberi insentif tambahan bagi aktivis yang tadinya tidak punya komitmen untuk bergabung dengan kalangan militan, baik untuk menghindari hukuman panjang di penjara dan penyiksaan maupun untuk ikut ambil bagian dalam pembalasan melawan negara "lalim" yang secara tidak adil menghukum mereka dan keluarganya. HT Ibrahim (1996: 412-13) secara tepat meringkaskan efek dari represi serampangan terhadap kelompok Islam Mesir ini: "Konsekuensi logis dari langkah keamanan yang diterapkan secara acak di banyak kawasan adalah menciptakan ketegangan antara publik

dengan lembaga kepolisian. Di tengah konfrontasi tajam dengan beberapa kelompok Islam, lembaga-lembaga ini tidak memperoleh simpati dari publik, yang tidak memberikan mereka bantuan tulus. Sama halnya, politik penahanan terhadap istri dan keluarga buronan dan memperlakukan mereka sebagai sandera membantu memuncakkan semangat balas dendam antara agen keamanan dan kelompok-kelompok [Islam]."

Kesimpulan

Perlawanan dengan kekerasan di dalam gerakan Islam di Mesir menjadi repertoar protes yang makin diterima pada 1990-an karena tiga perkembangan menyangkut struktur kesempatan politik. Pertama, de-liberalisasi sistem politik, setelah kemajuan yang nyata meski terbatas pada 1980-an, memberikan konteks bagi pemerintah yang terdelegitimasi untuk mengandalkan terbatasnya akses ke dalam perlawanan melalui kelembagaan. Ketidakmampuan kaum moderat Islam untuk memperluas pengaruh politik mereka melalui lembaga negara pada 1990-an memberi kredibilitas empiris bagi pesan-pesan kelompok Islam revolusioner. Kedua, watak reaktif dari represi negara terhadap militan Islam di Mesir Hulu memberi kelompok Islamis alat organisasional untuk melawan represi. Itu juga membuat kelompok Islamis memiliki capaian organisasional dan sosial yang layak untuk dilindungi. Akhirnya, represi serampangan memberi kalangan Islamis justifikasi tambahan untuk memberontak, seperti ditunjukkan oleh pernyataan dan pamflet mereka. Represi serampangan

telah membuat warga bukan-pemberontak kehilangan jaminan untuk bebas dari hukuman negara. Itu juga memungkinkan "bingkai ketidakadilan" dipromosikan oleh pemberontak untuk menyamakan suara di arena Islam yang lebih luas.

Kasus Mesir menyoroti pentingnya memusatkan perhatian pada kondisi politik dari luar yang mungkin memicu perlawanan dengan kekerasan. Bertentangan dengan perspektif ideasional dan sosial-ekonomi yang lazim dalam menjelaskan kekerasan Islam, ideologi dan latar belakang demografis dari militan Islam tidak memadai untuk menjelaskan keputusan menyandarkan diri pada kekerasan sebagai cara untuk mencapai tujuan. Sebagaimana ditunjukkan oleh kasus Mesir ini, perlawanan dengan kekerasan merupakan reaksi dari kebijakan negara yang bersifat predator yang mengancam capaian organisasional dan sosial gerakan, dan sebagai reaksi defensif terhadap masa depan yang tidak bisa diramalkan yang diciptakan oleh represi serampangan.

Kasus Mesir juga menegaskan pentingnya menyelidiki kekerasan politik, khususnya kekerasan politik Islam, sebagai komponen dari teori gerakan sosial. Kekerasan di dalam gerakan Islam di Mesir bukanlah domain dari kelompok teroris yang terpinggirkan. Ini diadopsi oleh aktor-aktor utama dalam gerakan, yang mengorganisasikan layanan sosial, merekrut anggota dan memiliki pengikut di berbagai kota Mesir. Lebih dari itu, Jamaah tidak dilahirkan suka akan kekerasan, tetapi berkembang ke arah itu karena struktur

kesempatan politik yang tersedia pada 1980-an dan 1990-an. Probabilitas dari pemberontakan Islam di masa depan dalam konteks kebangkitan kembali Islamisme di seluruh dunia Muslim menunjukkan pentingnya perhatian teoretis yang lebih besar terhadap kekerasan Islam oleh para pendukung teori gerakan sosial.***

Catatan Akhir

1. Untuk penjelasan bagi akhir dari kekerasan yang meningkat, lihat Gerges (2000).
2. Kecenderungan ini ditampilkan dalam serangkaian publlikasi deskriptif yang merunut struktur dan sejarah dari berbagai kelompok radikal serta berbagai episode kekerasan, tanpa secara komprehensif menjelaskan pilihan-pilihan taktis yang ada (misalnya, Rubin, 1991; Kepel, 1993; Martinez, 2000).
3. Data untuk 1971-1993 dikumpulkan dari Abulala (1998: lampiran). Data untuk 1995-1996 dikumpulkan dari laporan-laporan *al-Hala al-Diniyya fi Misr* edisi 1995 dan 1998 (Kairo: Markaz al-Dirasat al-Siyasiyya wal-Istratijiyya). Data untuk 1997 diambil dari *Taqrir Misr al-Mahrousa wal-'Aalam*, 1997 (Kairo: Markaz al-Mahrousa lil-Nashr wal-Khidmat al-Sahafiyya wal-M'aloumat, 1998). Data untuk 1994 dan 1998 dikumpulkan dari kronologi *Middle East Journal*.
4. Angka-angka ini dikumpulkan dari Ahmed 1995 (299-305); arsip-arsip Ibn Khaldun tentang aktivisme kaum Islamis; Abulala (1998: lampiran); *al-Hala al-Diniyya fi Misr* (1998: 241); dan *Taqrir Misr al-Mahrousa wal-'Aalam*, 1997 (1998: 679-80).

5. Beberapa pejabat terkemuka yang menjadi sasaran pembunuhan atau upaya pembunuhan adalah Atif Sidqi (Perdana Menteri), Hasan al-Alfi (Menteri Dalam Negeri), Safwat al-Sharif (Menteri Penerangan), dan Presiden Mubarak di Adis Ababa, Ethiopia, pada 1995.
6. Keputusan untuk membentuk sebuah sayap bersenjata diambil pada akhir 1990, setelah terjadinya serangkaian penyerbuan terhadap masjid oleh angkatan bersenjata serta pembunuhan 'Ala Muhyi al-Din, jurubicara resmi Jemaah, pada September tahun itu (Mubarak, 1995: 399-400). Pada akhir 1980-an dan awal 1990-an, Jamaah, dengan berlindung di balik alasan ikut bertempur melawan kekuatan Sovyet di Afghanistan, mengirimkan sebagian pemimpin dan aktivisnya untuk menyiapkan kamp-kamp pelatihan di Pakistan dan Afghanistan dalam rangka melatih kaum militan dalam keterampilan perang gerilya dan klandestin (*al-Hayat*, 25 September 1999).
7. Jamaah juga berulangkali mengklaim bertanggungjawab atas penyerangan-pernyerangan terhadap para turis. Lihat surat-surat pernyataan mereka dalam *al-Hayat* (1 Oktober 1994 dan 21 April 1996).
8. Jamaah secara berulangkali mengeluarkan surat pernyataan menyatakan bahwa mereka yang bertanggungjawab atas penyerangan atas berbagai situs dan kereta untuk turis. Lihat *al-Hayat* (24 Pebruari 1994; 10 Maret 1994; 18 Januari 1995; dan 10 Nopember 1995).
9. Jamaah berulangkali mengeluarkan surat pernyataan mengaku bertanggung jawab atas pemboman bank-bank dan biro-biro pertukaran mata uang asing. Lihat *al-Hayat* (10 Pebruari 1994; 25 Pebruari 1994; 21 Maret 1994).
10. Jamaah tidak selalu mengaku bertanggung jawab atas berbagai penyerangan terhadap kelompok Koptik, tetapi mereka tidak menepis atau pun mengutuk serangan-serangan itu hingga terjadinya dua pembantaian mengerikan pada 1997. Pembantaian pertama terjadi di Abu Qurqas pada 12 Februari, ketika sembilan umat Kristiani Koptik ditembak pada saat sedang beribadah. Yang kedua, pada 13 Maret di Naj Dawud, ketika 13 penganut Koptik terbunuh (*New York Times*, 15 Maret 1997). Lihat surat pernyataan yang membantah klaim tanggung jawab mereka atas kedua pembantaian itu dalam *al-Hayat* (16 Pebruari 1997 dan 16 Maret 1997). Bantahan Jamaah tidak konsisten. Dalam salah satu surat pernyataan, mereka sepenuhnya menolak bertanggung jawab atas pembantaian itu. Dalam surat pernyataan satunya, mereka mengatakan bahwa sekelompok pemuda yang salah mengerti di dalam tubuh Jemaah, yang kekurangan sosok kepemimpinan karena penangkapan para imam

mereka, berada di balik serangan itu.

11. Di antara kaum intelektual ternama yang diserang adalah Farag Fouda, seorang pengritik Islamisme yang lantang. Ia terbunuh pada Juni 1992. Lalu Najib Mahfouz, seorang novelis pemenang Nobel, pada Oktober 1994. Berbagai ancaman juga dilancarkan kepada para cendekiawan dan penghibur: mantan Hakim Said al-Ashmawi, penulis feminis Nawal al-Sadawi, penulis dan profesor Nasr Hamed Abu Zeid, dan aktor 'Adel Imam. Untuk pembunuhan para "kolaborator", lihat *al-Hala al-Diniyya fi Misr* (1995: 191; dan 1998: 241).
12. Lihat surat pernyataan mereka dalam *al-Hayat* (21 Januari 1996; 1 Mei 1996; 13 Pebruari 1997; 26 Juni 1997).
13. Untuk catatan detail tentang campurtangan yang dijumpai para kandidat dan kader Ikhwanul Muslimin, lihat Egyptian Organization for Human Rights (1995).
14. Surat pernyataan dalam *al-Hayat*, 8 Agustus 1995.
15. Versi panjang artikel ini dikutip dalam *al-Hayat*, 28 Januari 1996.
16. Informasi ini dikumpulkan dari kronologi *Middle East Journal* untuk 1992-1993.
17. Data untuk 1992-1994 dikumpulkan dari Ahmed (1995: 299-305); angka-angka untuk 1995 diambil dari Abulala (1998); angka-angka untuk 1996 diambil dari *al-Hala al-Diniyya fi Misr* (1998: 241); angka-angka untuk 1997 diambil dari ta*qrir Misr al-Mahrousa wal-'Aalam*, 1997 (1998).
18. Pembebasan 7000 tahanan dalam dua tahun setelah usainya kerusuhan mengisyaratkan bahwa negara telah menangkap banyak orang hanya berdasarkan kecurigaan adanya militansi pada banyak orang.
19. Berdasarkan data yang dikumpulkan dari Abulala (1998); *al-Hala al-Diniyya fi Misr* (1998); dan *Taqrir Misr al-Mahrousa wal-'Aalam*, 1997 (1998).
20. Dokumen ini banyak dikutip dalam Mubarak (1995: 396-98).
21. Dokumen ini dikutip dalam Markaz al-Dirasat al-Siyasiyya wal-Istratijiyya (1995a: 189)

Sumber Kutipan

Abulala, Muhammed Hussein. 1998. *Al-Anf al-Dini fi Misr: Dirasat fi 'alm al-Ijtima'a al-Siyyasi*. Kairo: al-Mahrousa.

Ahmed, Abdel Aati Muhammad. 1995. *Al-Harakat al-Islamiyya fi Misr wa Qadhiyat al-Tahawal al-Dimuqrati*. Kairo: Markaz al-Ahram lil-Tarjama wal-Nashr.

Amnesty International. 1996. "Egypt: Indefinite Detention and Systematic Torture-The Forgotten Victims." MDE 12/13/ 1996, Juli.

Ansari, Hamied N. 1984. "The Islamic Militants in Egyptian Politics." *International Journal of Middle East Studies* 16, 1 (Maret): 123-44.

—. 1986. *Egypt: The Stalled Society*. Albany: SUNY Press.

Auda, Huda Ragheb, dan Hasanin Tawfiq Ibrahim.1995. *Al-Ikhwan al-Muslimun wal Siyasa fi Misr: Dirasa fi al-Tahalufat al-Intikhabiya wal-Mumarasat al-Barlamaniya lil-Ikhwan al-Muslimin fi Dhal al-Th'adudiya al-Siyasiyya al-Muqayada*, 1984-1990. Kairo: Markaz al-Mahrous lil-Bihouth wal-Tadrib wal-Nashr.

Ayubi, Nazih N. 1980. "The Political Revival of Islam: The Case of Egypt." *International Journal of Middle East Studies* 12, 4 (Desember): 481-99.

Bakr, Hasan. 1996. *Al-'Anf al-Siyyasi fi Misr*, 1977-1993. Kairo: Markaz al-Mahrousa lil-Bihouth wal-Tadrib wal-Nashr.

Bayat, Asef. 1997. *Street Politics: Poor People's Movements in Iran*. New York: Columbia University Press.

Berejikian, Jeffrey. 1992. "Revolutionary Collective Action and the Agent-Structure Problem." *American Political Science Review* 86, 3 (September): 647-57.

Brockett, Charles D. 1991. "The Structure of Political Opportunities and Peasant Mobilization in Central America." *Comparative Politics* 23:253-74.

—. 1995. "A Protest-Cycle Resolution of the Repression/Popular-Protest Paradox." Dalam Mark Traugott (ed.). *Repertoires and Cycles of Collective Action*. Durham, N.C.: Duke University Press. Hlm. 117-44.

Burgat, Francois, and William Dowell. 1993. *The Islamic Movement in North Africa*. Austin: Center for Middle Eastern Studies at the University of Texas at Austin.

Campagna, Joel.1996. "From Accommodation to Confrontation: The Muslim Brotherhood in the Mubarak Years." *Journal of International Affairs* 50, I (Musim Panas).

Crenshaw, Martha. 1978. *Revolutionary Terrorism*: The FLN in Algeria, 1954-1962. Stanford, Calif.: Hoover Institution Press.

Davis S., and J. Hodson. 1982. *Witnesses to Political Violence in Guatemala*: The Supression of a Rural Development Movement. New York: Oxfam America.

Dekmeiian, R . Hrair. 1995. *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*. Edisi ke-2. Syracuse, N .Y.: Syracuse University Press.

Della Porta, Donatella. 1988. "Recruitment Processes in Clandestine Political Organizations: Italian Left-Wing Terrorism." *International Social Movement Research* 1:155-69.

—. 1992. "Introduction: On Individual Motivations in Underground Political Organizations." Dalam Bert Klandermans dan Donatella Della Porta (ed.). *Social Movements and Violence: Participation in Underground Organizations.* (International Social Movement Research, Jilid 4). Greenwich, Conn.: JAI Press. Hlm. 3-28.

—. 1995a. *Social Movements, Political Violence, and the State: A Comparative Analysis of Italy and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1995b. "Left-Wing Terrorism in ltaly." Dalam Martha Crenshaw (ed.). *Terrorism in Context*. University Park: Pennsylvania State University Press. Hlm. 105-59.

—. 1996. "Social Movements and the State: Thoughts on the Policing of Protest." Dalam Doug McAdam, John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald (ed.). *Comparative Perspectives on Social Movements.* Cambridge: Cambridge University Press. Hlm. 62-92.

al-Din, Nabil Sharaf. 1998. *Umara' wa Muwatinun: Rasd li-Dhahirt al-Islam al'Haraki fi Misr Khilal Aqd al-Tis'inat*. Kairo: Madbouli.

Dix, Robert. 1984. "Why Revolutions Succeed and Fail." *Polity* 16, 3 (Musim Semi): 423-46.

Eckstein, Harry. 1965. "On the Etiology of Internal Wars." *History and Theory* 4, 2: 133-63.

Egyptian Organization for Human Rights. 1992. *The Sectarian Massacre in* Dairut. Egyptian Organization for Human Rights Report, 7 Mei.

—. 1995. *Democracy Jeopardized: The Egyptian Organization for Human Rights Account of Egyptian Parliamentary Elections*, 1995. Egyptian Organization for Human Rights Report, Desember.

Fahmy, Ninette S. 1998. "The Performance of the Muslim Brotherhood in the

Egyptian Syndicates: An Alternative Formula for Reform?" *Middle East Journal* 52, 4 (Musim Gugur): 551-62.

Faksh, Mahmud A. 1997. *The Future of Islam in the Middle East: Fundamentalism in Egypt, Algeria, and Saudi Arabia*. Westport, Conn.: Praeger.

Farhi, Farideh. 1990. *States and Urban-Based Revolutions: Iran and Nicaragua.* Urbana: University of Illinois Press.

Fatah, Nabil Abdel. 1995. *Al-Wajeh wal-Qina'a: al-Harakah al-Islamiyyah wal-'Anf wal-Tatbi'ah*. Kairo: Syisyat lil-Dirasat wal-Nasyr wal-Tawzi'ah.

Gamson, William A. 1975. *The Strategy of Social Protest*. Homewood, Ill.: Dorsey.

Gamson, William, Bruce Fireman, dan Steven Rytina. 1982. *Encounters with Unjust Authority.* Homewood, Ill.: Dorsey.

Gerges, Fawaz A. 2000. "The End of the Islamic Insurgency in Egypt? Costs and Prospects." *Middle East Journal 4* (Musim Gugur): 592-612.

Gerlach, Luther P., dan Virginia H. Hine. 1970. *People, Power, Change: Movements of Social Transformation*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Goldstein, Robert J.1983. *Political Repression in Nineteenth-Century Europe.* London: Croom Helm.

Goldstone, Jack A. 1991. *Revolution and Rebellion in the Early Modern World.* Berkeley: University of California Press.

Goodwin, Jeff.1997. "State-Centered Approaches to Social Revolutions: Strengths and Limitations of a Theoretical tradition." Dalam John Foran (ed.). *Theorizing Revolutions*. London: Routledge. Hlm. 11-37.

Goodwin, Jeff, dan Theda Skocpol. 1989. "Explaining Revolutions in the Contemporary Third World." *Politics and Society* 17, 4: 489-509.

Gupta, Dipak K., Harinder Singh, dan Tom Sprague. 1993. "Government Coercion of Dissidents: Deterrence or Provocation?" *Journal of Conflict Resolution* 37, 2 (June): 301-39.

Gurr, Ted Robert. 1970. *Why Men Rebel*. Princeton, N J.: Princeton University Press.

—. 1986. "Persisting Patterns of Repression and Rebellion: Foundations for a General Theory of Political Coercion." Dalam Margaret P. Karns (ed.). *Persistent Patterns and Emergence Structures in a Waning Century*. New York: Praeger. Hlm. 149-68.

Gurr, Ted Robert, dan Jack A. Goldstone. 1991. "Comparisons and Policy Implications." Dalam Jack Goldstone, Ted Robert Gurr, dan Farrokh Moshiri (ed.). *Revolutions in the Late Twentieth Century*. Boulder: Weswiew.

Hlm. 324-52.

Haddad, Yvonne. 1992. "Islamists and the 'Problem of Israel': The 1967 Awakening." *Middle East Journal* 46, 2 (Spring): 266-85.

Hafez, Mohammed M . 2000. "Armed Islamic Movements and Political Violence in Algeria." *Middle East Journal* 4: 572-91.

—. 2003. *Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World.* Boulder: Lynne Rienner.

Hardin, Russell. 1982. *Collective Action*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Hibbs, Douglas A, Jr. 1973. *Mass Political Violence: A Cross-National Causal Analysis*. New York: Wiley.

Hinnebusch, Raymond A., Jr. 1985. *Egyptian Politics under Sadat: The Post-Populist Development of an Authoritarian-Modernizing State.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hoffman, Valerie J. 1995. "Muslim Fundamentalists: Psychosocial Profiles." Dalam Martin Marty (ed.). *Fundamentalism Comprehended*. Chicago: University of Chicago Press. Hlm. 199-230.

Horne, Alistair. 1987. *A Savage War of Peace: Algeria*,1954-1962. Edisi revisi. New York: Penguin.

Human Rights Watch. 1993. "Egypt: Human Rights Abuses Mount in 1993." New York: Human Rights Watch, Oktober.

—. 1995." Egypt: Hostage-Taking and Intimidation by Security Forces." New York: Human Rights Watch, Januari.

Huntington, Samuel P. 1968. *Political Order in Changing Societies*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Ibrahim, Hasanin Tawfiq. 1996. "Al-Ihtilaf al-Jama'ai wal 'Anf al-Siyyasi." Dalam Mustapha Kamel al-Sayid dan Kamal al- Manoufa (ed.). *Haqiqet al-Ta'adudiya al-Siyasiyya fi Misr: Dirasat fi al-Tahawul al-Ra'smali wal-Musharaka al-Siyasiyya*. Kairo: Markaz al-Bihouth al-'Arabiyya, Maktibet al-Madbouli.

Ibrahim, Saad Eddin. 1980. "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups, Methodological Note, and Preliminary Findings." *International Journal of Middle East Studies* 12: 423-53.

—. 1996. "The Changing Face of Egypt's Islamic Activism." Dalam Saad Eddin lbrahim (ed.). *Egypt, Islam, and Democracy*. Cairo: American University in Cairo Press.

Ismail, Salwa. 2000. "The Popular Movement Dimensions of Contemporary Militant Islamism: Socio-Spatial Determinants in the Cairo Urban Setting." *Comparative Study of Society and History* 42, 2 (April): 363-93.

Jansen, Johannes J.G. 1986. *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East.* New York: Macmillan.

Jenkins, J . Craig, dan Charles Perrow. 1977. "Insurgency of the Powerless: Farm Worker Movements, 1946-1972." *American SociologicaI Review* 42: 249- 68.

Keddie, Nikki R.1994. "The Revolt of Islam, 1700 to 1993: Comparative Considerations and Relations to Imperialism." *Comparative Study of Society and History* 36, 2 (April): 463-87.

Kepel, Gilles. 1993. *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and the Pharaoh.* Diterjemahkan oleh Jon Rothschild. Berkeley: University of California Press.

Khawaja, Marwan. 1993. "Repression and Popular Collective Action: Evidence from the West Bank." *Sociological Forum* 8, 1: 47-71.

Kiernan, Ben. 1996. *The Pol Pot Regime: Race, Power, and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975-1979*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Kitschelt, Herbert. 1986. "Political Opportunity Structures and Political Protest: Anti-Nuclear Movements in Four Democracies." *British Journal of Political Science* 16: 57-85.

Klandermans, Bert. 1984. "Mobilization and Participation: Social-Psychological Expansions of Resource Mobilization Theory." *American Sociological Review* 49: 583-600.

Korany, Bahgat. 1998. "Restricted Democratization from Above: Egypt." Dalam Bahgat Korany, Rex Brynen, dan Paul Noble (ed.). *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*, vol. 2: Comparative Experiences. Boulder: Lynne Rienner. Hlm. 39-69.

Kriesi, Hanspeter, Ruud Koopmans, Jan Willem Duyvendak, dan Marco G. Giugni. 1992. "New Social Movements and Political Opportunities in Western Europe." *European Journal of Political Research* 22: 219-44.

—. 1995. *New Social Movements in Western Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kurzman, Charles. 1996. "Structural Opportunity and Perceived Opportunity in Social Movement Theory: The Iranian Revolution of 1979." *American Sociological Review* 61 (Februari): 153-70.

Lichbach, Mark. 1987. "Deterrence or Escalation? The Puzzle of Aggregate Studies of Repression and Dissent." *Journal of Confict Resolution* 31:266-97.

—. 1995. *The Rebel's Dilemma*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Lichbach, Mark dan Ted R. Gurr. 1981. "The Conflict Process: A Formal Model." *Journal of Conflict Resolution* 25 (March): 3-29.

Markaz al-Dirasat al-Istratijiyya fi al-Ahram. 1995a. *Al-Hala al-Diniyya fi Misr.* Kairo: Markaz al-Dirasat al-Siyasiyyaw al-Istratiiiyya.

—. 1995b. *Al-Taqrir al-Istratiji al-Arabi*, 1994. Kairo: Markaz al-Dirasat al-Istratijiyya fi al-Ahram.

—. 1998. *Al-Hala al-Diniya fi Misr*. Kairo: Markaz al-Dirasata al-Siyasiyya wal-Istratitiyya.

Martinez, Luis. 2000. *The Algerian Civil War*. New York: Columbia University Press.

Mason, David T., dan Dale A. Krane. 1989. "The Political Economy of Death Squads: Toward a Theory of the Impact of State-Sanctioned Terror." *International Studies Quarterly*, 33, 2 (Juni): 175-98.

May, Rachel. 2001. *Terror in the Countryside: Competing Responses to Political Violence in Guatemala, 1954-1985*. Athens: Ohio University Press.

McAdam, Doug, dan Ronnelle Paulsen. 1993. "Specifying the Relationship between Social Ties and Activism." *American Journal of Sociology* 99, 3 (November): 644-67.

Melucci, Alberto. 1996. *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mishal, Shaul, dan Avraham Sela. 2000. *The Palestinian Hamas: Vision, Violence, and Coexistence*. New York: Columbia University Press.

Mubarak, Hisham. 1995. *Al-Irhabiyun Qadimun: Dirasa Muqarana bayn Mouqif al-Ikhwan al-Muslimin wa Jama'at al-Jihad min Qadhiet al-'Anf (1928-1994)*. Kairo: Markaz al-Mahrousa lil-Nasyr al-Khidmat al-Sahafiyyah wal-M'aloumat.

Muller, Edward N. 1985. "Income Inequality, Regime Repressiveness, and Political Violence." *American Sociological Review* 50, I (Februari): 47-61.

Muller, Edward N., dan Erich Weede. 1990. "Cross-National Variation in Political Violence: A Rational Action Approach." *Journal of Conflict Resolution* 34, 4 (Desember): 624-51.

Mustapha, Hala. 1996. *Al-Dawla wal-Harakat al-Islamiyya al-Mu'aridha: Bayn al-Muhadana wal-Muwajaha fi 'Ahdi al-Sadat wa Mubarak.* Kairo: Markaz al-Mahrousa lil-Nasyr wal-Khidmat al-Sahafiyyay wal-M'aloumat.

Oberschall, Anthony. 1973. *Social Conflict and Social Movements.* Englewood Cliffs,NJ.: Prentice-Hall.

Oliver, Pamela. 1980. "Rewards and Punishment as Selective Incentives for Collective Action." *American Journal of Sociology* 85: 1356-75.

Opp, Karl-Dieter. 1988. "Community Integration and Incentives for Political Protest." *International Social Movement Research* 1: 83-101.

Opp, Karl-Dieter, dan Wolfgang Roehl. 1990. "Repression, Micromobilization, and Political Protest." *Social Forces* 69: 521-47.

Qandil, Amani. 1995. *'Amaliet al-Tahawal al-Dimuqrati fi Misr, 1981-1993*. Kairo: Markaz Ibn Khaldun. Dar al-Amin lil-Nasyr wal-Tawzi'a.

—. 1996. "Al-Jama'at al-Mihniya wal-Musharaka al-Siyasiyya." Dalam Mustapha Kamel al-Sayid and Kamal al-Manoufa (ed.). *Haqiqet al-Tadudiya al-Siyasiyya fi Misr: Dirasat fi al-Tahawul al-Raismali wal-Musharaka al-Siyasiyya*. Cairo: Markaz al-Bihouth al-Arabiyya, Maktibet al-Madbouli.

Radhi, Muhsin. 1990/1991. *Al-Ikhwan al-Muslimun that Qibet al-Barlaman.* Jilid 1 and 2. Kairo: Dar al-Nasyr wal-Tawzi'a.

Ramadan, Abdel Azim. 1995. *Jama'at al-Takfir fi Misr: al-Usul al-Tarikhiya wal-Fikriya*. Kairo: al-Haya'a al-Misriya al-'Almiya lil-Kitab.

Rubin, Barry. 1991. *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*. New York: St. Martin's.

al-Shawkabi, 'Amru. 1995." Al-M'araka al-Intikhabiya: Dhawahir Jadida." Dalam Hala Mustapha (ed.). *Al-Intikhabat al-Barlamaniya fi Misr*, 1995. Kairo: Markaz al-Dirasat al-Siyasiyya wal-Istratijiyya.

al-Shourbaji, Manar. 1994. "Al-Qadhaya al-Dasturiya wal Qanuniya fi Fatret Ria'set Mubarak al-Tsaniya." Dalam Muhammed Sifa al-Din Kharboush (ed.). *Al-Tatawur al-Siyyasi fi Misr 1982-1992*. Cairo: Center for Political Research and Studies.

Sivan, Emmanuel. 1985. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics.* New Haven, Conn.: Yale University Press.

Skocpol,Theda. 1979. *States and Social Revolutions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, Christian. 1991. *The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

Snow, D. A., L. A. Zurcher, dan S. Ekland-Olson. 1980. "Social Networks and Social Movements." *American Sociological Review* 45: 787-801.

Snyder, David. 1976. "Theoretical and Methodological Problems in the Analysis of Governmental Coercion and Collective Violence." *Journal of Political and*

Military Sociology 4: 277- 93.

Snyder, David, dan Charles Tilly. 1972. "Hardship and Collective Violence in France, 1830 to 1960." *American Sociological Review* 37, 5 (Oktober): 520-32.

Springborg, Robert. 1989. *Mubarak's Egypt: Fragmentation of the Political Order.* Boulder: Westview.

Tarrow, Sidney. 1989. *Democracy and Disorder: Social Conflict, Protest, and Politics in Italy, 1965-1975*. Oxford: Oxford University Press.

—. 1994. *Power in Movement: Social Movements, Collective Action, and Politics.* Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1996. "States and Opportunities: The Political Structuring of Social Movements." Dalam Doug McAdam, John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald (ed.). *Comparative Perspective on Social Movements. Cambridge: Cambridge University Press.* Hlm. 41-61.

al-Tawil, Muhammed. 1992. *Al-Ikhwan fi al-Barlaman.* Kairo: al-Maktab al-Misri al-Hadith.

Tilly, Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.

Vatikiotis, P. J. 1987. *Islam and the State*. London: Croom Helm.

Voll, John O. 1983. "Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah." Dalam John Esposito (ed.). *Voices of Resurgent Islam*. Oxford: Oxford University Press. Hlm. 32-47.

White, Robert W. 1989. "From Peaceful Protest to Guerrilla War: Micromobilization of the Provisional Irish Republicans Army." *American Journal of Sociology* 94, 6: 1277-1302.

Wickham-Crowley, Timothy P. 1991. *Exploring Revolution: Essays on Latin American Insurgency and Revolutionary Theory.* Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe.

—. 1992. *Guerrillas and Revolution in Latin America: A Comparative Study of Insurgent and Regimes since 1956*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Zaki, Moheb. 1995. *Civil Society and Democratization in Egypt, 1981-1994*. Cairo: Konrad Adenauer Foundation dan the Ibn Khaldoun Center.

Zimmermann, Ekkart. 1980. "Marco-Comparative Research on Political Protest." Dalam Ted Gurr (ed.). *Handbook of Political Conflict: Theory and Research.* New York: Free Press. Hlm. 167-237.



Aktivisme
Islam

Bab 3

Repertoar Perseteruan di Bahrain Kontemporer

Fred H. Lawson

Pada pagi 25 Nopember 1994, para pelari yang ambil bagian dalam lomba lari maraton amal yang disponsori oleh sebuah perusahaan investasi Saudi Arabia, Round Table Pizza dan The Harsh House Harriers, meluncur dari ibu kota Bahrain, Manama, menuju pedesaan yang mengitari metropolis itu dari barat ke selatan. Sementara para atlet lelaki dan perempuan, mengenakan celana dan kaos oblong, menerobos pinggiran jalan yang sempit yang dihuni terutama oleh masyarakat Syiah yang terpinggirkan, mereka berhadapan dengan kelompok-kelompok penduduk yang secara sporadis menutupi jalur lari dan mengusung spanduk berbunyi: "Anda semua tamu di negeri kami, namun Anda tidak menghormati perasaan kami" dan "Kami tidak menentang olahraga, hanya menentang pamer aurat" (Bahri, 1997: 56). Sebentar

menjelang pukul dua siang, pelari terdepan berusaha melintas menerobos kerumunan pemrotes, memicu bentrok yang segera terjerumus dalam baku lempar batu dan perkelahian. Aparat keamanan datang menuju pinggiran kota itu malam harinya dan menahan 20 orang warga desa. Hari berikutnya, demonstrasi massal meledak di beberapa distrik di sekitar Manama. Protes meningkat hingga ke minggu sesudahnya, memuncak dalam penahanan terhadap ulama Syiah ternama, Shaykh 'Ali Salman, pada 5 Desember. Penguasa menuduh khutbah ulama ini telah memicu gangguan warga terhadap para pelari.

Penahanan dan pendeportasian 'Ali Salman serta beberapa aktivis Syiah yang disegani mencetuskan pembangkangan rakyat yang mengguncang Bahrain selama lebih dari empat tahun kemudian. Pada penampakan luarnya, perlawanan 1994-1998 ini menunjukkan tonggak gerakan protes Islam. Seperti dikatakan oleh Gregory Gause (1997: 151), "Gangguan yang paling serius terkonsentrasi di kampung dan pedesaan Syiah. Mayoritas Syiah di pulau itu secara historis berada di bawah kekuasaan Khalifah yang Sunni (keluarga yang berkuasa), yang sejauh ini sangat pintar membingkai perlawanan politik dalam kerangka sektarian untuk memecah-belah gerakan oposisi. [Lebih dari itu], banyak warga Sunni Bahrain yang bersimpati pada reformasi politik telah dikesampingkan oleh kekerasan dalam komunitas-komunitas Syiah [yang menyertai pembangkangan]."

Meski begitu, seperti ditunjukkan Gause, memberi label pembangkangan itu sebagai gerakan protes Islam dapat menyesatkan. Tujuan yang disuarakan oleh para pemrotes hanya kepedulian pada agama secara imajinatif saja. Pada jantung pembangkangan terdapat sejumlah tuntutan bersifat sekular: agar penguasa mereka (Amir) memulihkan Majelis Nasional yang dipilih oleh rakyat, sesuai dengan konstitusi 1973; agar status darurat negara yang ditetapkan pada 1975 dihapuskan dan agar pembatasan keras tentang kebebasan berekspresi dan berkumpul dicabut; serta agar pemerintah cepat mengambil langkah nyata untuk mengurangi pengangguran, yang telah mengambil korban di kalangan anak muda Syiah secara tidak proporsional meski tidak eksklusif (Fakhro, 1997; Darwish, 1999).

Singkat kata, lebih bermanfaat untuk melihat perlawanan itu sebagai contoh kontemporer dari apa yang disebut Edmund Burke sebagai "gerakan sosial dalam masyarakat Islam." Cara memahami peristiwa di Bahrain dari 1994 hingga 1998 seperti ini menekankan bukan aspek keagamaan dari pembangkangan, tetapi "struktur politik dan sosial yang memungkinkan gerakan seperti itu dapat muncul, tanpa memandang idiom kultural yang dieskpresikan oleh kemarahan mereka" (Burke, 1988: 18-19). Dan pada kenyataannya, meletusnya perlawanan seringkali dapat dijelaskan melalui empat kecenderungan luas dalam ekonomi politik negeri itu:

1. Terus naiknya tingkat pengangguran.
2. Munculnya kesenjangan mencolok antara kelompok menengah-atas—yang terdiri dari kalangan "keluarga saudagar tradisional dan keluarga orang kaya baru, terutama Arab Syiah atau orang yang berasal dari Persia" maupun "profesional bergaji dan stratum saudagar perantara yang kekuasaannya tergantung pada pendapatan dari layanan yang diberikan negara"—dengan kalangan menengah-bawah pinggiran perkotaan dan orang miskin pedesaan yang "memperoleh keuntungan dari layanan pendidikan dan kesehatan negara, memperoleh kesadaran politik dan ekspektasi lebih baik tentang pembangunan, tetapi tanpa peluang menyertainya" (Seikaly, 1996: 5).
3. Penyebaran perumahan eksklusif dan jenis lain dari praktik konsumtif berlebihan ke distrik-distrik yang kurang makmur di sekeliling ibukota (Seikaly, 2001: 191).
4. Apa yang Louay Bahry (1997: 51) sebut sebagai "keengganan pemerintah Bahrain untuk mempekerjakan orang Syiah di tingkat perwira rendahan dalam militer dan kepolisian, karena keraguan tentang loyalitas mereka kepada rezim, yang membuat Syiah merasa menjadi warga negara kelas dua."

Tidak diragukan bahwa kecenderungan-kecenderungan ini telah mempertebal perasaan ketidakpuasan di kalangan warga Bahrain yang kurang beruntung dan kurang berdaya pada umumnya, dan di kalangan warga Syiah domestik yang miskin khususnya, selama awal 1990-an. Namun, setiap upaya untuk

menimbang pembangkangan 1994-1998 dalam kerangka itu akan menuai kesulitan dalam menjawab dua pertanyaan kunci. Pertama, kenapa ketidakpuasan rakyat yang meningkat meledak menjadi protes massal pada Desember 1994, bukannya pada waktu yang lain? Kedua, kenapa pembangkangan mengarah ke bentuk khas dalam beberapa bulan kemudian?

Bab ini dimulai dengan mengusulkan penjelasan tentang meletusnya pembangkangan yang terfokus pada empat perkembangan yang tidak saling terkait di kepulauan itu menjelang akhir 1994 yang memunculkan ancaman langsung dari luar terhadap koalisi sosial dominan (Goldstone dan Tilly, 2001). Bab ini kemudian menawarkan sorotan umum awal terhadap repertoar perlawanan yang khas yang mencirikan tahap berurutan dari pembangkangan 1994-1998 (Tarrow, 1995; Tilly, 1995a, 1995b; White, 1995a, 1995b). Dengan melakukan itu, bab ini mengindikasikan bagaimana pergeseran dari satu repertoar perlawanan ke repertoar perlawanan lain merupakan akibat dari upaya penguasa untuk menyamai inisiatif yang dilakukan oleh para pemrotes. Akhirnya, pendekatan ini memberikan satu cara penting yang menjelaskan bagaimana perlawanan rakyat dalam kasus ini berbeda dari siklus protes di Eropa kontemporer.

Meninjau Ulang Asal-Muasal Pemberontakan

Hanya ada sedikit keraguan bahwa kecenderungan laten dalam ekonomi politik Bahrain mengalienasi segmen terpenting warga lokal dari rezim Khalifah setelah Perang Teluk 1990-1991.

Juga hanya ada sedikit keraguan bahwa kemarahan rakyat mengarah ke bentuk sektarian bersama berlalunya waktu. Seperti dikatakan seorang saudagar Syiah yang mapan kepada *The Washington Post* (13 Juni 1995), "Kami dijauhkan secara total dari posisi kementerian utama... Jika Anda menghidupkan TV, tidak satu program pun yang merujuk pada kami, sejarah kami, cerita rakyat kami, geografi kami. Kami bukan apa-apa." Namun, hanya dalam konteks empat perkembangan tadilah ketidakpuasan luas yang dipicu kecenderungan politikekonomi jangka panjang meledak menjadi protes massal selama pekan-pekan terakhir 1994.

Pada awalnya, pejabat negara mencoba untuk mengistimewakan saudagar kaya pada awal 1990-an dengan mensponsori pembangunan pusat perbelanjaan modern. Direktur salah satu kompleks menyombongkan diri kepada wartawan bahwa "pusat perbelanjaan itu akan berisi supermarket, bank, toko garmen, perhiasan dan toko-toko aneka ragam sehingga orang bisa berbelanja segala macam di bawah satu atap" (*Gulf Daily News*, 12 Oktober 1994). Pusat eceran yang disponsori pemerintah itu berkembang-biak di pinggiran ibukota Manama sepanjang 1993-1994, menyedot sejumlah besar bisnis dari pusat komersial yang lebih tua (*Middle East Economic Digest*, *MEED*, 17 September 1993, dan 8 April 1994). Sebagai akibatnya, angka penjualan di toko-toko milik pengusaha asal Asia Selatan di pusat kota tampak menurun selama kwartal akhir 1994 (*Wall Street Journal*, 13 Juni 1995).

Lebih dari itu, pusat-pusat perbelanjaan yang disponsori negara menghadirkan ancaman langsung bagi pengusaha swasta yang terlibat dalam proyek serupa. Di kawasan pinggiran yang didominasi warga Syiah, misalnya, Bank Perumahan yang berafiliasi dengan pemerintah melakukan upaya pada awal 1994 untuk membangun sebuah kompleks eceran berisi 340 toko di lokasi yang berdekatan dengan tanah yang telah direncanakan oleh salah satu developer swasta terbesar, Haji Hassan Group, untuk dibangun pusat pertokoan seluas 28.000 meter persegi (*MEED*, 11 Maret 1994). Akibatnya, dua pengusaha besar ini dan pemilik toko yang lebih kecil, terutama yang tidak memiliki koneksi komersial kepada keluarga yang berkuasa, mendapati kehidupan mereka terancam oleh usaha dari pejabat negara untuk mempromosikan pusat pertokoan skala besar dan padat modal selama bulan-bulan terakhir 1994.

Kedua, dana pemerintah yang dialokasikan untuk mendukung pabrik skala kecil menyusul berakhirnya Perang Teluk dipakai untuk membiayai operasi yang mempekerjakan pekerja asing, ketimbang untuk menumbuhkan perusahaan yang sudah berkomitmen mempekerjakan warga Bahrain. Setelah menguasai kepemilikan pabrik besar pengolahan ikan dari Menteri Pertanian dan Perikanan pada Nopember 1993, misalnya, perusahaan lokal Benz Group tiba-tiba menegosiasikan kontrak dengan perusahaan India untuk mengoperasikan fasilitas itu (*MEED*, 26 Nopember 1993). Pada Juni 1994, lembaga keuangan lokal Bank Investasi Trans

Arab juga membuka cabang di Bangalore "sebagai jembatan bagi industrialis India untuk berbisnis di Bahrain" (*MEED*, 17 Juni 1994). Dua pekan kemudian, Kementerian Pembangunan dan Industri mengumumkan rencana menjalin kerja sama dengan Badan Kerjasama Internasional Jepang untuk mendorong perusahaan lokal meniru "praktik manajemen ala Jepang" (*MEED*, 1 Juli 1994). Pada Agustus itu juga ada peluncuran Global Technologies Development Corporation, yang bertujuan "mempromosikan dan mengembangkan proyek industri skala kecil, pada awalnya di Timur Tengah dan kemudian di anak-benua India," dan juga mengawasi pembangunan pabrik kawat elektrik baru yang dikelola perusahaan Pakistan (*MEED*, 12 dan 19 Agustus 1994). Prospek tersedianya lapangan kerja dalam sektor industri kecil, keuangan dan bahkan niaga karenanya meredup bagi sejumlah besar warga Syiah ketika kebijakan pemerintah mendahulukan perusahaan yang bertumpu pada pekerja asing.

Ketiga, program negara untuk mempromosikan perniagaan dan manufaktur ringan menyedot dana yang terbatas yang semestinya dipakai untuk memodernisasi sektor industri berat Bahrain yang merosot cepat. Rencana lama untuk meremajakan kilang minyak milik Bahrain Petroleum Company di Sitra ditangguhkan pada akhir 1993, ketika perusahaan asing menolak untuk menyetor investasi yang dibutuhkan untuk membeli peralatan canggih perusahaan itu (*MEED*, 5 Nopember 1993 dan 14 Oktober 1994). Kelangkaan dana operasi terus-menerus membuat manajemen Aluminum

Bahrain (ALBA) mengesampingkan kerja sama produsen aluminum Timur Tengah untuk mengurangi produksi regional secara terkoordinasi sebagai cara untuk memperbaiki harga yang merosot di pasaran dunia (*MEED*, 11 Februari 1994). Pada akhir Maret 1994, ALBA mengumumkan rencana untuk melakukan langkah dramatis menerbitkan surat utang perusahaan senilai US$ 50 juta demi menutup pinjaman yang telah dipakai untuk membiayai berbagai proyek (*MEED*, 8 April 1994). Rencana untuk membangun fasilitas pelabuhan baru berkontainer yang mungkin akan memunculkan lapangan kerja yang melibatkan perusahaan pembuat dan galangan kapal arab kembali ditunda, sementara pesaing utamanya, Dubai Drydocks di Uni Emirat Arab, terus berkembang (*MEED*, 5 Nopember 1994). Bahkan, perusahaan yang yang relatif menguntungkan seperti Perusahaan Ekstrusi Aluminum Bahrain menghadapi kesulitan ganda kekurangan modal dan meningkatnya kompetisi dari pabrik yang lebih efisien di Arab Saudi dan Uni Emirat Arab (26 Nopember 1993).

Sebagai konsekuensinya, peluang untuk mengamankan lapangan kerja di sektor industri besar dalam ekonomi Bahrain terus merosot bagi warga Syiah yang tidak beruntung yang jumlahnya semakin meningkat. Sebanyak 200 buruh yang menganggur mencoba mendesak rezim untuk mengambil langkah menghadapi situasi dengan mengambil bagian dalam demonstrasi damai di luar Kementerian Tenaga Kerja dan Urusan Sosial pada akhir Juni. Ketika 1500 buruh kembali ke kementerian itu tiga hari kemudian dan berusaha untuk

melakukan aksi duduk, polisi melepaskan gas air mata untuk membubarkan kerumunan (Human Rights Watch, 1997: 29). Demonstrasi massa meletus sekali lagi pada akhir Agustus, diorganisasikan oleh trio ulama Syiah muda yang dikenal karena khutbah Jumatnya yang keras, yang secara eksplisit mengkritik kebijakan ekonomi rezim (Stork, 1996: 46).

Akhirnya, perempuan non-elite menghadapi keterbatasan makin keras dalam peluang pendidikan dan pekerjaan. Permintaan terhadap pegawai perempuan berketrampilan di perusahaan niaga lokal dan lembaga perbankan terus meningkat sepanjang 1980-an, ketika pemerintah mengadopsi serangkaian langkah untuk meningkatkan sektor komersial dan keuangan dan menganjurkan dengan keras perusahaan-perusahaan untuk menggantikan pekerja asing dengan warga Bahrain (Lawson, 1989; Seikaly, 1994). Akibat program itu, perempuan muda, termasuk sejumlah besar perempuan Syiah di distrik-distrik pinggiran kota dan pedesaan, menjadi mayoritas mahasiswa di Universitas Nasional Bahrain. May Seikaly (1997: 138) mengamati bahwa para perempuan ini, "tidak seperti rekan mereka yang laki-laki85 umumnya dipilih dari siswa terbaik di seluruh negeri." Mereka cenderung "ambisius dan pekerja keras" dan bertekad maju untuk meraih pekerjaan profesional atau berketrampilan tinggi setelah lulus.

Selama belajar di universitas, perempuan Syiah ini makin terbuka terhadap berbagai macam gagasan. Salah satunya adalah gagasan reformasi sosial dan politik yang diadvokasi

oleh kalangan aktivis Islamis. Dampak yang diberikan para ulama dan pendakwah Islamis pada perempuan berpendidikan universitas dapat dilihat pada perubahan mencolok dalam pakaian dominan di kampus: pada 1993, 95% mahasiswi di Universitas Nasional menutup kepala mereka dengan hijab (Seikaly, 1997: 144). Seikaly melaporkan bahwa para mahasiswi itu "keras menginginkan bahwa model pakaian baru bukanlah abaya tradisional, tetapi mengikuti rumus Islam yang khas Dalam pandangan mereka, pakaian baru itulah pilihan Muslimah modern dan berpendidikan. Ini juga memperkuat gaya hidup dalam spektrum luas, pemahaman yang juga modern dalam kepedulian terhadap pemisahan laki-perempuan di dunia pendidikan, keluarga dan peran perempuan" (139).

Penyebaran nyata pengaruh Islamis di kalangan perempuan berpendidikan telah membuat penguasa merumuskan aturan baru tentang kehidupan universitas. Syarat pendaftaran masuk ditinggikan, tidak membolehkan calon mahasiswa dari daerah pinggiran yang lebih miskin memiliki akses ke sistem pendidikan tinggi jika tidak memiliki sponsor elite yang mau menjamin mereka (Darwish, 1999: 87). Tambahan lagi, Kementerian Tenaga Kerja dan Urusan Sosial mengorganisasikan sejumlah seminar publik pada Oktober dan Nopember 1994 yang menekankan tanggung jawab perempuan terhadap keluarga dan lingkungan masyarakat mereka. Seminar itu menekankan metode efektif untuk membesarkan anak dan sejumlah cara "untuk mengubah beberapa cara

masyarakat yang bersifat merusak bagi pembangunan pranata keluarga yang kuat dan untuk menghadapi praktik serta keyakinan yang merusak perkawinan" (*Gulf Daily News*, 18 Oktober 1994 dan 3 Nopember 1994).

Digabung jadi satu, empat perkembangan itu secara dramatis meningkatkan derajat ancaman dari luar terhadap koalisi sosial dominan. Pemilik toko kecil, pekerja ahli dan komersial, buruh dalam industri besar dan perempuan terdidik yang membentuk kelas relatif baru di kalangan pekerja kantoran, semuanya menemukan posisi mereka sekarang dan di masa depan terancam. Konsekuensinya, ketika penguasa menahan dan mendeportasi tiga ulama Syiah yang kritis pada awal Desember 1994, kaum Syiah yang tak beruntung dari setiap kekuatan sosial ini turun ke jalan untuk melancarkan protes.

Repertoar Perlawanan dan Pembangkangan 1994-1998

Perlawanan rakyat, yang dipicu oleh ancaman terhadap komponen luas dari kaum Syiah heterogen di Bahrain, untuk melakukan tindakan kolektif selama pekan-pekan terakhir 1994 mengambil berbagai bentuk bersama berlalunya waktu. Dalam kurun tertentu, perlawanan ditekankan pada satu atau dua jenis kegiatan. Sejumlah kecil inovasi dalam tindakan perlawanan yang signifikan nampak pada kurun waktu yang sama pula (Tarrow, 1998: 102). Dikumpulkan bersama, bentuk dominan dari protes dan inovasi paling penting yang ditampilkan dalam interval tertentu menunjukkan repertoar yang khas dari perlawanan

yang dicirikan oleh tahap berturut-turut dari pembangkangan 1994-1998.

Charles Tilly, yang mempelopori konsep repertoar perlawanan (*contentious repertoires*), menegaskan bahwa tanggapan rezim terhadap inisiatif dari para penentang harus dimasukkan dalam komponen integral dari repertoar perlawanan pada kurun waktu tertentu. Ini untuk dua alasan. Pertama, tindakan yang dibuat oleh penguasa sering memprovokasi perlawanan massa terhadap tatanan yang mapan, sehingga umumnya menyesatkan untuk mengasumsikan bahwa para pemroteslah yang melakukan tindakan terlebih dulu. Kedua, "repertoar tindakan kolektif melihat bukan pada kinerja individu, tetapi pada cara interaksi di kalangan pasangan atau serangkaian lebih besar para aktor. Pertemanan, bukan individu, yang menjalankan repertoar" (Tilly, 1995a: 27) Klaim terakhir jelas salah, seperti yang diketahui oleh setiap pemain piano. Klaim yang pertama, di pihak lain, mewakili pandangan tajam tentang dinamika perlawanan rakyat, yang dapat memberikan landasan untuk menjawab pertanyaan kunci mengapa satu repertoar perlawanan digantikan oleh repertoar yang lain.

Kajian repertoar perlawanan selama ini berhadapan dengan pertanyaan mengapa repertoar berubah dengan menunjuk faktor-faktor jangka panjang yang menentukan ongkos dan keuntungan dari tindakan kolektif bagi mereka yang menentang *status quo*. Tilly (1995b) mengatakan bahwa repertoar perlawanan berubah secara dramatis

antara 1750 hingga 1840 karena munculnya hal-hal seperti ekspansi manufaktur padat modal, konsolidasi dalam aparat pemerintah pusat, dan laju urbanisasi yang meningkat. Seperti diungkapkan Arthur Stinchcombe (1987: 1249), dalam pandangan Tilly "repertoar dari bentuk-bentuk tindakan kolektif yang efektif berubah secara evolusioner bersamaan dengan perubahan besar dalam struktur sosial." James White (1995b: 156-160) senada dalam menjelaskan adanya perubahan signifikan dalam repertoar protes rakyat pada awal zaman modern Jepang akibat perubahan organisasi ekonomi nasional dan provinsi, gelombang kemakmuran dan krisis ekonomi, serta transformasi luas dalam kesadaran rakyat. Mark Beissinger (2002: 49) menyelidiki variasi gelombang mobilisasi nasionalis selama tahun-tahun terakhir Uni Soviet melalui kaitannya dengan sebuah interaksi kompleks antara kondisi struktural yang telah ada, kendala kelembagaan dan proses-proses yang berkaitan dengan sejumlah peristiwa khusus." Flemming Mikkelsen (1999) menjelaskan perubahan signifikan dalam politik perlawanan di Denmark antara 1914 dan 1995 dengan meletakkannya di dalam konteks perubahan pola konflik internasional dan fase siklus bisnis global yang mengikutinya.

Kajian ini memperkuat analisis yang telah ada tentang kecenderungan jangka panjang dengan menyoroti upaya jangka pendek yang dilakukan penguasa untuk mengimbangi inisiatif para penentang. Tanggapan berbeda dari rezim memiliki dampak langsung pada biaya untuk melakukan

protes kolektif, juga dalam cara bagaimana ongkos itu didistribusikan di kalangan pemrotes yang potensial maupun yang benar-benar melakukannya (Oberschall, 1994). Sebagian besar peneliti yang mempelajari tindakan kolektif setuju bahwa kapan saja penguasa menanggapi protes massa dengan taktik yang "lebih toleran, selektif dan lembut," maka peluang adanya protes lanjutan menguat (Della Porta, 1996: 90). Di pihak lain, jika rezim melakukan langkah yang sangat represif, lebih menyebar dan umumnya "lebih keras", para penentang dapat diduga mengalami kesulitan untuk memobilisasi protes selanjutnya. Uji empiris dari proposisi kembar ini telah gagal menampilkan hasil yang jelas (Zimmermann, 1980; Lichbach, 1987; Opp dan Roehl, 1990: 522-26; Rasler, 1996). Namun, perubahan taktik rezim menawarkan cara yang menjanjikan untuk menjelaskan perubahan dari satu repertoar perlawanan ke repertoar lain, terlepas dari apakah perubahan taktik itu secara persuasif dapat dikaitkan dengan kemungkinan meredupnya protes massa. Dalam kasus Bahrain, jelas bahwa langkah yang diadopsi oleh pemerintah, untuk mengimbangi inisiatif penentang utama, memainkan peran besar dalam mengubah repertoar perlawanan yang dicirikan oleh tahapan berturut-turut dari pembangkangan 1994-1998.

Bermain Sesuai Aturan: September 1992-Nopember 1994

Ketika muncul kembali di Bahrain setelah Perang Teluk 1990-1991, protes massa mengambil bentuk petisi kolektif yang ditujukan secara langsung kepada penguasa (Amir). Petisi seperti itu umumnya ditulis dalam bahasa formal oleh tokoh publik yang

berpengaruh, yang umumnya mantan anggota Majelis Nasional, yang tiba-tiba dibekukan melalui dekrit Amir pada Agustus 1975. Petisi kemudian diedarkan di kalangan elite sosial dan intelektual dalam negeri, sejumlah dari mereka menambahkan tandatangan ke petisi itu. Mereka umumnya menuntut Amir untuk melakukan langkah segera menghidupkan kembali Majelis Nasional, juga menghargai kembali hak hukum dan politik fundamental bagi warga Bahrain sesuai konstitusi 1973.

Salah satu petisi diberikan kepada penguasa pada Nopember 1992. Dikenal sebagai Petisi Elite, petisi ini ditulis oleh Shaykh Abd al-Amr al-Jamri (ulama Syiah dan bekas anggota Majelis Nasional), Dr. Abd al-Latif al-Mahmud (ulama Sunni dan guru besar universitas), Shaykh Isa al-Jawdar (ulama Sunni) dan Muhammad Jabir al-Sabah (bekas anggota Majelis Nasional yang berhaluan kiri) dan ditandatangani oleh sekitar 300 tokoh terkenal (Khalaf, 2000: 87). Salah satu sponsor petisi ini mengatakan kepada Human Rights Watch bahwa dalam dokumen itu "Kami menuntut pemerintah menyelenggarakan pemilihan umum untuk mengembalikan parlemen, membebaskan tahanan politik, dan membolehkan kelompok penentang di luar negeri untuk kembali. Ini sangat sopan dan bahkan kami memasukkan di situ penghormatan kami kepada al-Khalifah" (Stork, 1996: 45). Amir menerima petisi itu dan berjanji untuk mempertimbangkan tuntutan. Namun, pemerintah kemudian memerintahkan aparat keamanan untuk membubarkan pertemuan-pertemuan publik dan menahan sejumlah aktivis yang diduga pro-konstitusi.

Dihadapkan pada tekanan pemerintah yang meningkat, empat kelompok oposisi menerbitkan pernyataan bersama pada April 1994 yang mengulang tuntutan yang tercantum dalam Petisi Elite. Keempat organisasi itu—Gerakan Kemerdekaan Bahrain, Front Islam untuk Pembebasan Bahrain, Front Pembebasan Nasional dan Front Rakyat untuk Pembebasan Bahrain—mewakili spektrum penuh dari penentang politik aktif terhadap rezim, dari yang moderat seperti Gerakan Kemerdekaan Bahrain hingga yang lebih radikal seperti Front Rakyat (Khalaf, 2000: 91). Ketika proklamasi ini diabaikan oleh penguasa, Komite Petisi Rakyat dibentuk untuk mengumpulkan tandatangan pada dokumen yang telah direvisi dan rencananya akan disampaikan kepada Amir pada kesempatan Hari Nasional, 16 Desember 1994. Petisi kedua ini, dikenal sebagai Petisi Rakyat, juga tetap menunjukkan kepercayaan rakyat pada "kepemimpinan bijaksana dari penguasa atas dasar keadilan, musyawarah dan keyakinan pada landasan kuat yang diberikan agama Islam kita dan yang diterapkan oleh kebijakan Anda yang diberkahi seperti yang dinyatakan dalam konstitusi negeri tercinta ini." Pernyataan itu dilanjutkan dengan permintaan agar Amir "memulihkan Majelis Nasional dan melibatkan perempuan dalam proses demokratis" (Khalaf, 2000: 112). Lebih dari 20.000 warga negara menandatangani dokumen itu.

Namun, sebelum Petisi Rakyat bisa diberikan kepada penguasa, protes-protes kolektif meletus di desa-desa sebelah barat dan selatan ibukota. Demonstrasi, yang dipicu oleh

insiden maraton pada Nopember 1994 itu melibatkan sejumlah besar pemuda Syiah yang terkonsentrasi di distrik pinggiran di mana para peserta protes tinggal (bukan tempat mereka bekerja). Pada mulanya, protes itu tampak spontan dan kurang terorganisasi. Namun, segera setelah Ali Salman ditahan pada 5 Desember, kerumunan besar mulai berkumpul setiap hari di depan rumahnya di desa Bilad al-Qadim dan di luar Masjid Khawajah di pusat kota Manama, tempat ia biasa memimpin doa harian.

Pergeseran dari penulisan petisi ke demonstrasi jalanan mengimbangi taktik yang diadopsi oleh penguasa selama fase awal pembangkangan. Dari September 1992 hingga Nopember 1994, polisi dan aparat keamanan memantau secara dekat kegiatan para aktivis utama pro-konstitusi dan menggunakan gas air mata untuk membubarkan protes skala kecil yang muncul secara sporadis. Pada awal Desember 1994, polisi meningkatkan langkah dengan serbuan mendadak ke rumah-rumah para aktivis dan berbagai masjid tempat para pemrotes berkumpul. Sementara itu, anggota keluarga yang berkuasa membalas petisi dengan menerbitkan serangkaian puisi yang mengejek para pengkritik rezim dan merendahkan tuntutan mereka (Khalaf, 2000: 20).

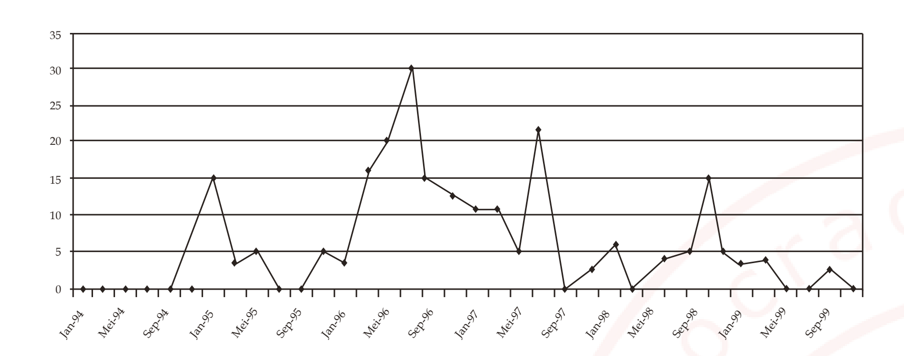
Secara keseluruhan, langkah yang diterapkan pemerintah selama periode ini secara efektif menyusutkan legitimasi keseluruhan dari rezim al-Khalifah. Akibatnya, aktivis Syiah yang terpinggirkan mengambil keuntungan dari jaringan

luas masjid kampung dan rumah duka *(mat'am)*–tempat pertemuan untuk hari raya keagamaan, upacara tahunan untuk memperingati kesyahidan Imam Husain (*'Asyura*)–untuk memobilisasi masyarakat lokal ke dalam protes berskala besar yang mencapai bentuknya pada peralihan tahun (Opp dan Roehl, 1990).

Turun ke Jalan: Desember 1994-Agustus 1995

Demonstrasi massa membayangi petisi formal sebagai bentuk dominan dari protes massa pada pekan-pekan setelah penahanan Ali Salman dan pada fakta yang berlangsung berulang-ulang sepanjang pembangkangan (lihat gambar 3.1). Pawai dan demonstrasi yang meletus pada Desember 1994 berpusat di sekitar masjid-masjid di ibukota dan pinggiran ibukota. Pada 13 Desember, para pemrotes berpawai keluar masjid dekat Kota Tua Manama dan menduduki markas polisi di Bab al-Bahrain yang bersejarah. Upaya para perwira polisi menutup jalanan keluar-masuk Kota Tua memicu protes lanjutan di kampung-kampung terdekat. Bentrok antara polisi anti-huruhara dengan pemrotes yang melempari batu makin dan makin sering terjadi bersama berlalunya Desember.

Para demonstran berkumpul di luar rumah Dutabesar Amerika Serikat pada 6 Januari 1995, mengangkat poster yang ditulis dan bahasa Arab dan Inggris berisi tuntutan kembalinya tatanan konstitusional. Kerumunan itu segera diikuti dengan serangkaian pawai terkoordinasi di perkampungan Syiah. Demonstrasi yang tersinkronisasi terjadi pada 15 dan 26 Januari



Gambar 3.1 - Demonstrasi dan bentrok

juga, memuncak dalam protes untuk menandai berakhirnya Ramadhan, pada 4 Maret. Demonstrasi massa menjadi kurang sering selama musim semi dan musim panas 1995. Namun, pada 7 September, sekitar 12.000 orang berkumpul di Nuwaidrat untuk menyambut salah seorang tokoh pembangkang, yang dijadwalkan akan dibebaskan dari penjara. Penguasa tiba-tiba menangguhkan pembebasan sampai keesokan harinya, ketika 20.000 orang datang kembali untuk acara yang sama. Polisi membubarkan kerumunan dengan kekerasan, namun pada 25 September rezim membebaskan beberapa tokoh kunci, termasuk Shaykh Abd al-Amir al-Jamri, dalam upaya untuk meredakan situasi.

Di samping demonstrasi dan pawai terorganisasi, serangan terpisah terhadap fasilitas yang diasosiasikan dengan negara terjadi pada awal Desember. Para pemrotes menutup cabang Sitra dari Bank Nasional Bahrain pada 14 Desember, juga sejumlah markas polisi tingkat distrik. Pejabat

pemerintah di Sanabis diserang pada akhir Januari, sementara kantor pos di Jidd Hafs dibakar pada akhir Februari. Pada 4 Maret, kebakaran muncul di klub olahraga Sanabis, pusat perbelanjaan di bagian barat Manama, dua gardu listrik dan kantor Pusat Pameran Internasional Bahrain. Lampu lalu lintas dan penerang jalan di seluruh ibukota dan daerah pinggiran berkali-kali dirobohkan. Cabang-cabang Bank Nasional Bahrain, gardu listrik dan stasiun bahan bakar menjadi sasaran rutin sabotase dan lemparan bom api sepanjang musim semi dan panas 1995. Serangan terhadap hak milik pribadi, sebaliknya, sangat jarang; sebuah toko sewa video di Jidd Hafs dibakar pada akhir Maret dan dua ruang pameran furnitur dibakar di Sitra pada April.

Sementara itu, protes-protes bermunculan. 100 mahasiswa Universitas Nasional ambil bagian dalam pawai anti-pemerintah 9 Maret; dua kali lipatnya berpawai menuntut pemulihan konstitusi pada akhir April. Enam guru ditahan pada pertengahan April karena memprovokasi demonstrasi di beberapa sekolah menengah perempuan, dan polisi menyerbu sekolah itu di kota Isa pada 2 Mei untuk meredam protes di sana.

Petisi formal tidak hilang sebagai bentuk ekspresi tuntutan politik selama fase pembangkangan ini. Pada Maret 1995, 110 tokoh, baik Sunni maupun Syiah, menandatangani petisi untuk penguasa; sebulan kemudian 320 tokoh perempuan mencantumkan namanya dalam dokumen yang

menuntut segera diakhirinya kekerasan berlebihan oleh polisi, tersedianya peluang lapangan kerja lebih besar untuk warga Bahrain dan pemulihan konstitusi. Dengan semangat yang sama, 11 ulama terkemuka mengirim faksimili pernyatan kepada Kantor Berita *Reuters* pada 25 April yang di dalamnya mengecam insiden aksi sabotase yang meningkat dan meminta Amir untuk membuka dialog dengan pengecamnya dan membebaskan seluruh tahanan politik.

Polisi bereaksi menyerang para pemrotes dengan tongkat dan kendaraan lapis baja, juga dengan menahan sejumlah besar tersangka aktivis anti-pemerintah. Menurut Human Rights Watch (1997: 33), "sementara banyak dari mereka yang ditahan memang benar-benar melakukan kekerasan dan vandalisme, namun banyak dari mereka adalah aktivis anti-kekerasan yang hanya menyebarkan leaflet, menulis grafiti atau secara publik menuntut pemerintah untuk bernegosiasi dengan oposisi Banyak penahanan bersifat serampangan dan banyak dari orang-orang yang ditahan tidak pernah diadili."

Pembunuhan dua polisi pada akhir Maret memicu penguasa untuk melakukan tindakan yang lebih keras lagi. Pada akhir April, polisi mengambil tindakan yang belum pernah dilakukan sebelumnya dengan menghancurkan masjid kampung di Sanabis untuk menunjukkan keseriusan mereka dalam memadamkan pembangkangan. Lebih dari itu, rezim melakukan perombakan besar-besaran dalam pemerintahan pada pertengahan Juni 1995 dengan mengeluarkan semua

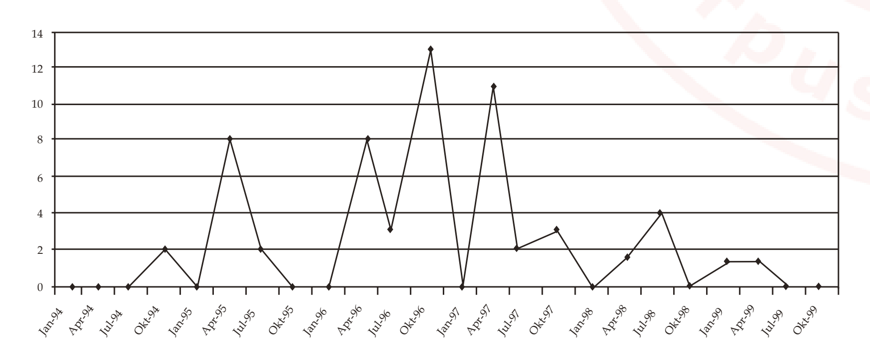
menteri kabinet yang bukan anggota keluarga berkuasa. Langkah itu secara fundamental meninggikan ongkos untuk terlibat dalam tindakan kolektif bagi siapa saja yang mencoba menentang tatanan yang ada. Konsekuensinya, insiden demonstrasi skala besar dan terorganisasi turun drastis pada akhir musim semi 1995.

Sementara protes massal terpinggirkan, pejabat pemerintah kunci mulai melakukan pendekatan baru dengan tokoh-tokoh Syiah yang dipenjarakan. Pembicaraan itu menghasilkan kesepakatan tak tertulis antara kedua belah pihak, di mana aktivis pro-konstitusi yang berpengaruh berjanji sebaik mungkin untuk meredakan amarah para pemrotes dan pemerintah berkomitmen "mengambil langkah memenuhi tuntutan pemulihan konstitusi dan pemulihan Majelis Nasional, membebaskan tahanan politik dan membolehkan tokoh oposisi di pengasingan untuk kembali" (Human Rights Watch, 1997: 34). Beberapa ulama Syiah terkenal, termasuk Shaykh Abd al-Amir al-Jamri, dilepaskan dari penjara. Namun, rezim ternyata menyalahi janji untuk memenuhi komitmen, dan pada musim gugur 1995 al-Jamri dan rekan-rekan kembali secara terbuka menuntut pemulihan segera konstitusi. Polisi menanggapinya dengan melakukan serangan bersenjata terhadap pawai anti-rezim dan terlibat bentrok dengan jemaah yang baru saja keluar menunaikan salat Jumat (Human Rights Watch, 1997: 35). Protes massal berkobar lagi sampai akhir tahun setelah pengadilan banding

menolak membalikkan hukuman mati yang sebelumnya telah ditetapkan kepada orang yang didakwa membunuh polisi.

Berlabuh di Kekerasan: September 1995 hingga April 1997

Pembakaran dan pemboman bergabung dengan demonstrasi massal sebagai bentuk utama aktivitas perlawanan di kepulauan itu (lihat gambar 3.2). Sepasang bom meledak di pusat perbelanjaan Yatim di Manama pada 31 Desember 1995. Tiga pekan kemudian, sebuah bom meledak di Hotel Le Royal Meridien juga di Manama, tempat berlangsungnya konferensi internasional para eksekutif perusahaan minyak. Pada 11 Februari 1996, bom meledak di Hotel Diplomat di ibu kota. Serangan ini diikuti dengan serangkaian peledakan bom mobil berturut-turut di luar kantor sebuah koran Manama, pemboman ATM di berbagai cabang Bank Nasional Bahrain, dan ledakan di Hotel International Baisan serta kompleks perbelanjaan yang terhubung dengan Hotel Sheraton di Manama. Pada Juni 1996, dua bom lagi meledak di luar Hotel Gulf Pearl dan Hotel Le Vendome di Manama.



Gambar 3.2 - Pembakaran dan Pemboman 1994-1999

Mulai Februari 1996, pemilik bangunan komersial lokal makin sering jadi sasaran. Bulan itu sebuah bom mobil meledak di pusat komersial kota Isa. Tiga bom tersembunyi dalam kotak bungkus rokok yang diledakkan pada April di Pusat Musik Ambassador, sebuah toko baju perempuan dekat Sheraton dan sebuah butik dekat Bab al-Bahrain. Bahan ledak yang sama meletus di sebuah toko musik dan sebuah butik sebulan kemudian. Pada 14 Maret, bom molotov dilemparkan ke restoran milik warga asal Asia Selatan di Sitra, dan membunuh tidak hanya yang sedang makan di situ, tetapi juga buruh asing yang tinggal di atasnya. Pusat grosir milik warga Asia Selatan dibakar pada awal September 1996.

Protes massal terus berlangsung sepanjang fase pembangkangan ini. Ketika Abd al-Amir al-Jamri mengumumkan pada 23 Oktober 1995 bahwa dia dan enam ulama Syiah lain akan melakukan mogok makan, ratusan pendukung berkumpul di luar masjid Zain al-Abidin, di seberang rumahnya di Bani Jamra, mengenakan pakaian hitam untuk menunjukkan solidaritas kepada para pemogok. Sebanyak 80.000 orang berkumpul di Bani Jamra pada 1 Nopember untuk mendengar deklarasi yang mengakhiri mogok makan. Setelah al-Jamri berpidato di depan peserta demonstrasi di masjid Zain al-Abidin pada 28 Desember, beberapa ribu orang berpawai dengannya untuk melanjutkan demonstrasi di masjid Quful, pusat kota Manama; polisi menutup kedua masjid itu esok harinya, memicu protes oleh 1.000 warga Bani Jamra. Protes massa meletus di seluruh

negeri ketika al-Jamri kembali ditahan pada 16 Januari 1996, terutama di kota Hamad, pusat dari banyak pembayar pajak bagi keluarga penguasa. Pawai menyebar ke Sitra, Dair, Sanabis, dan Bani Jamra pada kesempatan perayaan Idul Adha pada akhir April, yang dirancang oleh oposisi sebagai Pekan Perlawanan Sipil. Demonstasi massa pertama berlangsung di pulau yang kurang penduduknya, al-Nabi Salih, pada akhir Oktober. Pada Desember itu, pawai keagamaan di Sanabis menarik 10.000 peserta, termasuk banyak perempuan yang mengangkat spanduk mengutuk keluarga berkuasa.

Petisi formal tidak hilang begitu saja. Ketika anggota baru Majelis al-Shurah yang dipilih pemerintah mengunjungi pemogok makan pada 25 Oktober 1995, al-Jamri meminta dia untuk membawa pernyataan tuntutan mereka kepada Amir; delegasi itu menolak. Pada pertengahan Desember, orangtua siswa yang mogok di sekolah menengah al-Nu'aim mengeluarkan petisi kepada Menteri Pendidikan agar pemerintah mengakhiri serbuan ke sekolah-sekolah oleh polisi bersenjata. Sebuah upaya bahkan dilakukan pada pertengahan Nopember 1996 untuk mengirimkan Petisi Rakyat 1994 kepada Amir.

Inovasi kunci dalam bentuk perlawanan mencakup demonstrasi di desa-desa mayoritas Syiah, yang terorganisasi dan dilakukan sepenuhnya oleh perempuan. Misalnya, yang berlangsung pada 21 Maret 1996, ketika 150 perempuan berderet di jalan bebas hambatan Buda'iyyah di pintu gerbang

Daih dan berteriak “Kami bukan penyabot; kami menuntut penerapan kembali konstitusi.” Ketika pawai perempuan serupa berlangsung di Sanabis, balon dilepaskan ke udara membawa slogan pro-konstitusi. 100 perempuan berkumpul di pemakaman Sanabis pada 11 April untuk memprotes meluasnya serangan terhadap kaum perempuan oleh polisi dan aparat keamanan. Demonstrasi perempuan disertai pelepasan balon berlangsung di Bani Jamra dan Sanabis pada awal Mei. Selama satu pekan pertama Nopember, sekelompok perempuan mengenakan selendang hitam menebarkan air mawar ke makam seorang muda yang tewas dalam tahanan polisi, dan kemudian mengangkat tinju ke udara sambil meneriakkan slogan pro-konstitusi. Pada akhir Januari 1997, lusinan perempuan berpawai di Sitra untuk menuntut pembebasan keluarga yang ditahan. Sebagai variasi lain dari bentuk-bentuk perlawanan rakyat ini, sekelompok besar anak-anak piket di jalan raya besar Kota Sar pada 16 Nopember 1996.

Bentuk yang bahkan jauh lebih inovatif adalah kemunculan boikot terorganisasi terhadap layanan listrik, telepon dan air di perkampungan tertentu pada kurun tertentu. Salah satu boikot itu, yang berlangsung lima menit, berlaku pada 26 Juli 1996; yang lain berlangsung 15 menit dan dilakukan pada 8 Agustus; dan yang lain lagi berlangsung pada 15 September. Pada pertengahan Oktober 1996, boikot listrik telah menjadi komponen reguler dari repertoar perlawanan di pinggiran kota Manama yang miskin. Varian dari taktik ini adalah 10 menit berhenti kerja yang berlangsung pada pukul

10:15 pada 2 Nopember untuk memprotes hukuman mati yang ditetapkan kepada pemrotes yang dituduh membunuh dua perwira polisi.

Menyertai kebangkitan kembali demontrasi skala besar pada akhir 1995, Menteri Dalam Negeri melarang semua pertemuan publik lebih dari lima orang, sementara aparat keamanan menguasai pengelolaan Universitas Nasional. Sebagai tambahan, panglima militer pada 10 Desember memerintahkan satuan Angkatan Bersenjata Bahrain untuk mengambil posisi di lokasi-lokasi kunci. Pengerahan itu hanya berlangsung satu hari. Bagaimanapun itu mengirim pesan ambigu kepada warga kebanyakan bahwa rezim mampu mengerahkan lebih banyak lagi aparat untuk memelihara tatanan. Selama pekan-pekan terakhir tahun tersebut, Menteri Pertahanan mengungkapkan kemungkinan Bahrain akan berperang melawan negeri tetangga, *Qat*ar, untuk mendukung klaim lama tentang sengketa air di kepulauan Hawwar. Pada awal Februari 1996, polisi membubarkan paksa seminar publik tentang demokrasi dan musyawarah (yang diselenggarkan oleh al-'Urubah Club, sebuah lembaga prestisius di Manama) dan menahan para pembicara yang telah diumumkan, termasuk reformis Sunni Ahmad al-Shamlan. Pada pertengahan Maret, pengadilan keamanan negara mendakwa 85 orang yang terlibat dalam serangan terhadap properti publik dan swasta yang sebelumnya telah diselesaikan di pengadilan sipil.

Pada 3 Juni 1996, pemerintah mengumumkan penahanan 44 anggota Hizbullah di Bahrain, dengan tuduhan merencanakan plot untuk menggulingkan keluarga berkuasa dan mencaplok kepulauan itu untuk diserahkan kepada Republik Islam Iran. Lebih mengerikan lagi, pada akhir September, Perdana Menteri mengumumkan rencana untuk membagi negeri menjadi empat provinsi, yang masing-masing akan dipimpin gubernur militer. Pada awal Desember, Amir dan perdana menteri muncul di televisi lokal menyaksikan manuver oleh satuan Angkatan Bersenjata Bahrain. Sejumlah langkah serampangan dan koersif itu memperkental insentif bagi kelompok Syiah dan Sunni yang tak beruntung untuk terlibat dalam protes kolektif, karena kedua kelompok ini menghadapi prospek represi kasar dan hukuman serampangan, tak peduli apakah mereka turun ke jalan atau tidak. Pada saat yang sama, kebijakan yang diterapkan pemerintah selama beberapa bulan ini mendorong para penentang radikal untuk berlabuh ke langkah yang mendekati putus asa, seperti melakukan pembakaran dan pemboman.

Merutinkan Pembangkangan: Mei 1997-Maret 1998

Pemboman terhadap instalasi pemerintah berlangsung jarang pada musim semi 1997. Pada 1 Maret, sebuah bom mobil meledak di jalan yang berdekatan dengan Kementerian Kehakiman dan Keuangan; dua pekan kemudian sebuah peledak ditemukan dalam gedung Departemen Lalu-lintas di Ali. Menuju akhir bulan, sepasang bom meledak di Hotel Bahrain Phoenicia dan Hotal Plaza di Manama. Pusat Pameran Internasional

Bahrain terkena bom pada akhir Oktober. Setelah itu, pemboman sepertinya berhenti.

Namun, bom api terus berlangsung. Kebakaran menghancurkan gudang peralatan kayu dan konstruksi di Jidd Hafs pada pertengahan Mei, dan kebakaran membara di Hotel Diplomat serta Restoran Moonlight di Manama, pabrik gula-gula di al-Muharraq dan fasilitas gudang pendingin di Sitra pada awal Juli. Sejumlah supermarket, pertokoan dan restoran cepat saji dibakar di seluruh negeri pada Agustus. Bangunan-bangunan komersial besar di Manama dibakar pada Oktober dan Desember. Beberapa kalangan mapan yang menjadi sasaran dari pembangkangan fase ini dimiliki dan dioperasikan oleh orang-orang Asia Selatan, tetapi banyak pula yang dimiliki oleh warga Bahrain sendiri.

Pada saat yang sama, pemadaman listrik bersama terus dilakukan di Sanabis, Diraz, Sitra dan Daih. Praktik ini menyebar ke perkampungan lebih miskin di kota mayoritas Sunni seperti al-Muharraq pada awal Agustus 1997. Pelepasan balon dan pembuatan petisi formal pun masih berlangsung, meski hanya sekali-sekali. Sekelompok tokoh mendekati pemerintahan Amir (dewan) pada akhir Desember 1997 untuk menyerahkan surat protes kepada penguasa. Ketika permintaan delegasi untuk bertemu langsung dengan Amir ditolak, mereka menerbitkan surat dalam bentuk pamflet pada pertengahan Maret 1998. Petisi berikutnya menuntut diakhirinya serangan polisi pada masjid-masjid dan ditandatangani 5000 orang.

Demonstrasi massa yang terorganisasi menurun sepanjang musim panas 1997, tetapi kembali lagi dalam skala yang lebih terbatas pada Oktober. Pawai yang cukup besar berlangsung di Bani Jamra dan Sitra pada awal Februari 1998. Perempuan Sanabis turun ke jalan untuk mengecam kekerasan polisi pada akhir bulan yang sama. Warga Sanabis sekali lagi berdemonstrasi pada awal Maret untuk memprotes pembubaran paksa Perhimpunan Pengacara.

Pada musim gugur 1997, aparat keamanan mulai menghukum masyarakat yang memberi dukungan material dan moral kepada pemrotes. Pasokan listrik dan air secara periodik dihentikan bagi distrik mayoritas Syiah. Kebakaran misterius menghanguskan rumah dan bisnis milik tokoh penentang. Panglima militer yang menguasai Universitas Nasional tiba-tiba menunda ujian pertangahan tahun, menghambat mahasiswa memperoleh gelar kesarjanaan. Pada 16 Januari 1998, klub sosial di Sar dibakar runtuh; aparat keamanan secara luas diduga telah melakukan operasi itu untuk menghukum warga yang mengambil bagian dalam demonstrasi. Cara persuasif yang lebih halus terus digunakan juga; pada 19 April Angkatan Bersenjata reguler kembali diperintahkan untuk menempati titik strategis di seluruh negeri. Hukuman yang diskriminatif dan dengan sasaran sempit telah menyatukan pengkritik moderat dari rezim dengan aktivis radikal. Seorang saudagar Syiah berkata kepada wartawan yang mengunjunginya pada waktu itu, “Saya tidak

peduli tentang parlemen, republik Islam atau Majelis. Saya hanya ingin membuka kembali toko saya" (Darwish, 1999: 86).

Berbalik Kembali ke Demonstrasi: April 1998 - Januari 1999

Protes massal muncul kembali sebagai bentuk dominan dari perlawanan rakyat di kota-kota di Bahrain selama musim semi 1998. Prosesi untuk memperingati hari raya keagamaan tahunan Asyura berlangsung di distrik-distrik Syiah pada awal Mei, diikuti dengan demonstrasi pro-konstitusi di Sanabis, Dair, Daih, dan Jidd Hafs. Pawai terus menyebar, memuncak dalam serangkaian protes terkoordinasi pada akhir Juli. Demonstrasi berskala besar berlangsung sekali lagi pada 4 September 1998 dan 9 Januari 1999 di Manama dan pada 18 Desember 1998 di al-Muharraq.

Kebakaran kembali mulai dilakukan terhadap gudang, ruang pamer furniture dan stasiun pengisian bahan bakar dan toko eceran barang mewah, meskipun insentitasnya makin berkurang. Pembakaran menghancurkan kompleks perbelanjaan di pusat Manama pada Agustus 1998 dan pabrik furniture serta bangunan kantor di Arad pada Mei 1999. Pada 21 Desember 1998, ancaman bom memicu evakuasi di gedung Kedutaan Amerika, tetapi tidak ada bahan peledak yang ditemukan ketika bangunan itu digeledah.

Bahkan ketika pembangkangan secara pasti kehilangan momentum sepanjang bulan-bulan ini, bentuk inovatif dari kegiatan perlawanan terus mucul. Dilaporkan pada Juli 1998

bahwa grafiti makin banyak ditulis dalam bahasa Inggris ketimbang Arab, untuk menarik perhatian wartawan dan pengamat asing lainnya. Buruh yang dipecat dari Perusahaan Ekstrusi Aluminum Bahrain pada Nopember 1998 membayar iklan di sebuah koran lokal, mengucapkan terima kasih kepada aktivis pro-konstitusi ternama yang membela mereka dalam sengketa hukum dengan manajemen perusahaan.

Pergeseran final dalam repertoar perlawanan mengimbangi kembalinya taktik yang kurang koersif dan lebih halus dari pemerintah. Polisi dan satuan aparat keamanan tetap dikerahkan, namun tidak mencoba membubarkan prosesi Asyura pada Mei 1998. Polisi juga menjaga jarak ketika gelombang demonstrasi melanda semua perkampungan Syiah selama dua bulan kemudian. Pada akhir Juli para pemrotes bahkan diperbolehkan berpawai dari Nuaim hingga pusat kota Manama, merusak toko-toko barang mewah sepanjang jalan. Sikap menahan diri itu secara perlahan memulihkan legitimasi rezim al-Khalifah yang merosot. Kekecewaan rakyat terhadap keluarga penguasa dan sekutunya menyusut lebih jauh ketika Amir Isa bin Salman digantikan oleh putranya, Hamad, bukannya oleh saudara kandungnya, Khalifah, yang luas dipercaya kurang suka untuk terlibat dalam negosiasi serius dengan para pengkritik. Dalam pidato pertama di depan publik, penguasa baru menjanjikan tidak akan menoleransi penganakemasan dan diskriminasi antara warga Sunni dan Syiah. Pada Mei 1999, Amir Hamad memerintahkan pembelian sejumlah besar daging domba dan beras dengan biaya negara

untuk dibagikan ke *mat'am* di seluruh negeri untuk digunakan dalam upacara Asyura yang akan berlangsung. Pada awal Juni ia memerintahkan pembebasan 360 tahanan utama. Penguasa mengampuni Shaykh Abd al-Amir al-Jamri pada 8 Juli, setelah al-Jamri menyerahkan pernyataan tertulis yang mengungkapkan penyesalan terhadap peristiwa yang telah terjadi sepanjang tragedi pembangkangan. Ratusan warga Bani Jamra menyambut kepulangannya ke rumah. Pada 13 Juli 1999, Amir Hamad mengunjungi beberapa desa Syiah di luar Manama untuk pertama kalinya dalam lima tahun terakhir. Dalam situasi tersebut pembangkangan mulai berakhir.

Perlawanan dengan kekerasan di Bahrain

Repertoar perlawanan di Bahrain selama pertengahan 1990-an berbeda dalam satu hal penting dari pola umum yang telah dipahami sebagai siklus protes rakyat di Eropa kontemporer. Donatella Della Porta dan Sydney Tarrow (1986: 616) melaporkan bahwa di Italia antara 1966 dan 1973, "Bentuk-bentuk kekerasan merupakan bagian dari repertoar protes dari sejak awal dan kehadirannya cenderung membesar selama keseluruhan siklus. Namun, ketika gelombang tindakan kolektif menyusut, maka presentase distribusinya meningkat." Pendek kata, "Ketika mobilisasi massa terbuka, kekerasan politik mengeras dalam besaran dan intensitasnya" (620). Della Porta dan Tarrow mengusulkan penjelasan elegan untuk serangkaian peristiwa ini: sementara penentang arus-utama kehilangan kapasitas untuk mengilhami dan mengorganisasikan protes massa berskala besar, organisasi radikal yang beroperasi di ujung ekstrem

spektrum politik berusaha untuk mengambil alih inisiatif melalui penggunaan taktik kekerasan.

Serupa dengan itu, dalam kasus di bekas Uni Soviet, Beissinger menemukan bahwa “loncatan kuantum dalam kekerasan massal berlangsung pada pertengahan 1989, dan kekerasan secara perlahan meningkat dari 1989 ke 1991. Pada saat inilah partisipasi dalam demonstrasi tanpa-kekerasan menyusut tajam, meski upaya untuk memobilisasi penduduk dalam demonstrasi terus berjalan. Secara keseluruhan, kekerasan massal terpusat pada bagian akhir dari siklus mobilisasi, lalu tumpah ke periode pasca-Soviet dan menyebar dengan sangat cepat.” Namun, sebaliknya dalam kasus Italia, “hanya ada sedikit bukti bahwa berkembangnya frekuensi dan intensitas kekerasan dapat dilacak dalam persaingan antara faksi-faksi kecil dalam sektor gerakan sosial. Memang, dalam banyak kasus kekerasan diorganisasikan oleh gerakan nasionalis arus-utama dan bagian akhir dari siklus lebih besar oleh pemerintah sendiri” (Beissinger, 1998: 404-406). Kenyataannya, Beissinger menyimpulkan bahwa di bekas Uni Soviet “perlawanan dengan kekerasan tumbuh melalui siklus mobilisasional yang menjauh dari bentuk-bentuk kekerasan kerumunan (*pogrom*, kekacauan, kekerasan komunal) menuju perlawanan bersenjata yang lebih terorganisasi dan bertahan lama pada pihak pemerintah dan penentang sekaligus.” (Beissinger, 1998: 409)

Studi komparatif tentang siklus protes di Republik Federal Jerman dan Belanda pada 1970-an dan 1980-an menunjukkan rute yang paralel. Di dua negeri ini, "pada tahap akhir dari gelombang protes" barulah muncul "kekerasan menonjol" sebagai bentuk dominan dari perlawanan massa: "kekerasan menonjol" paling lazim berlangsung selama paruh kedua 1980-an ketika jumlah agregat protes telah mulai turun secara substansial" (Kriesi dkk., 1995: 122). Sebagai aturan umum, "protes biasanya dimulai dengan tindakan konfrontasional yang disruptif tetapi tanpa-kekerasan, berikutnya memasuki fase yang didominasi oleh mobilisasi massa moderat, dan berakhir dalam proses kembar institusionalisasi dan radikalisasi" (Kriesi dkk., 1995: 124). Mengapa pola ini yang berlangsung, tidak seluruhnya jelas—dengan kata lain, pertanyaan ini "hanya dapat dijawab secara terbatas melalui data peristiwa-peristiwa protes" (Kriesi dkk., 1995: 122). Ramalan yang paling jauh dari Kriesi dan kawan-kawan adalah bahwa "represi terhadap protes tanpa kekerasan mendelegitimasi monopoli negara terhadap kekerasan dan memperkuat posisi aktivis yang melihat kekerasan reaktif sebagai sesuatu yang sahih. Lebih jauh, pergeseran menuju kekerasan terfasilitasi karena ongkos kekerasan dibanding ongkos tanpa-kekerasan mengecil. Hasil akhir dari tekanan yang saling mengimbangi ini adalah erosi jalan tengah repertoar tindakankonfrontasi tanpa kekerasandan perkembangan simultan dari moderasi dan radikalisasi." (Kriesi dkk., 1995: 127)

Pola umum yang berlangsung di Bahrain dapat dilihat pada dua fase pembangkangan 1994-1998, yakni Desember 1994-Agustus 1995 dan September 1995-April 1997. Namun hal itu tidak secara akurat mencerminkan arah keseluruhan kasus Bahrain. Di sini, dalam kontras tajam dengan siklus protes Eropa, sebuah periode yang dicirikan oleh repertoar kekerasan dari perlawanan (September 1995-April 1997) diikuti dengan repertoar lain yang dicirikan oleh repertoar yang kurang derajat kekerasannya (Mei 1997-Maret 1998), yang pada gilirannya diikuti oleh fase di mana demonstrasi damai muncul kembali sebagai bentuk dominan dari kegiatan perlawanan (April 1998-Januari 1999). Jadi, tampak tidak ada evolusi yang tak terelakkan dari penurunan jumlah protes massa dengan peningkatan kekerasan politik.

Menjelaskan kontras antara peristiwa di Bahrain dan kecenderungan di Eropa kontemporer melibatkan perumusan kembali teori yang diusulkan oleh Donatella Della Porta tentang hubungan antara praktik-praktik polisional (*policing practices*) dan struktur kesempatan politik (*political opportunity structures*). Della Porta membuat hipotesis bahwa respons polisi terhadap protes massa memiliki dampak langsung pada watak dari kegiatan gerakan sosial. Singkat kata, "makin toleran, makin selektif dan lembut perilaku polisi akan mendorong munculnya protes kolektif yang tertata dan berskala besar," sementara "lebih represif, tersebar dan keras tanggapan polisi cenderung pada saat yang sama akan mencegah protes massal dan damai, seraya memprovokasi

kelompok yang lebih radikal" (1996: 90). Menurut formulasi ini, toleransi, selektivitas dan kelembutan mewakili satu bentuk dari tanggapan polisi, di mana represi, ketersebaran dan kekuatan mewakili respons yang lain. Namun, sangat jelas bahwa dua bundel rumusan dapat dipaket ulang dengan cara beragam: seseorang dapat dengan mudah membayangkan taktik yang selektif tetapi keras, represif tetapi selektif, dan seterusnya.

Dalam kasus Bahrain, pemerintah bereaksi terhadap para pengusung petisi pro-konstitusi yang mencirikan fase awal pembangkangan 1994-1998 dengan menggunakan taktik represif, tersebar dan lembut. Sebagai hasilnya kekecewaan menyebar di kalangan luas penduduk dan secara cepat berkombinasi memicu meletusnya protes kolektif skala besar. Pada musim semi 1995, polisi dan aparat keamanan mengadopsi taktik yang lebih keras untuk menghadapi para demonstran, yang mengakibatkan peningkatan tajam dalam kekerasan di kalangan aktivis radikal. Selama fase ketiga pembangkangan, kekuatan yang loyal pada rezim berpaling ke bentuk represi yang lebih brutal dan lebih selektif. Taktik seperti itu menyusutkan tingkat dukungan publik terhadap tindakan kekerasan, sementara secara efektif membatasi skala demonstrasi massal. Pada musim semi 1998 terlihat taktik yang lebih lembut dan toleran dari kalangan penguasa, yang secara selektif menjadikan hanya individu dan kelompok di pinggiran spektrum politik sebagai sasaran. Di bawah situasi ini, demonstrasi massal memperoleh kembali tempat yang

menonjol dalam repertoar perlawanan yang mencirikan fase terakhir pembangkangan.

Kesimpulan

Studi yang telah ada tentang pembangkangan rakyat yang pecah di Bahrain pada Desember 1994 terfokus pada situasi ekonomi-politik yang luas yang dipandang telah memberikan celah bagi munculnya gerakan protes Islam di kepulauan itu atau pada tuntutan spesifik yang diajukan oleh para demonstran kepada penguasa. Kajian perbandingan mutakhir tentang gerakan-gerakan sosial berpandangan bahwa analisis seperti itu akan menemui kesulitan dalam menjawab dua pertanyaan penting: mengapa pembangkangan meletus pada pekan terakhir 1994, bukan pada waktu yang lain, dan mengapa pemberontakan mengambil bentuk khas?

Penjelasan yang lebih memuaskan tentang meletusnya pembangkangan dapat dikonstruksi dalam kerangka empat kecenderungan jangka pendek dalam ekonomi lokal yang memperkuat ancaman dari luar terhadap koalisi sosial dominan. Kajian yang menyoroti perkembangan yang mengancam kepentingan dan menyusutkan prospek masa depan para pemilik toko kecil, pegawai berketerampilan, buruh industri besar, dan perempuan berpendidikan tinggi, telah menawarkan penjelasan yang lebih meyakinkan tentang insentif-insentif yang menyebabkan orang-orang itu terlibat dalam protes kolektif, daripada studi yang menekankan peluang untuk pemberontakan. Penjelasan yang ditawarkan di

sini mengikuti penegasan terpenting dari Jack Goldstone dan Charles Tilly (2001: 182) bahwa "tidak semua mobilisasi politik perlawanan mengikuti peluang yang kian terbuka; dan tidak pula peluang yang meningkat—bahkan dengan mobilisasi yang berhasil dan pembingkaian yang brilian, seperti di Tiananmen—akan selalu mengantarkan pada perlawanan yang sukses." Apa yang bermakna di sini adalah sifat dan keberlangsungan ancaman konkret yang dihadapkan kepada para penentang yang sebenarnya maupun yang potensial pada kurun waktu tertentu.

Cara terbaik menjelaskan evolusi berturut-turut pembangkangan 1994-1998 dapat dicapai melalui pemetaan saksama terhadap repertoar perlawanan yang berturutan yang mengambil bentuk sepanjang pemberontakan berlangsung. Bukannya mengikuti arah tunggal, pembangkangan terjadi dalam lima fase berbeda. Setiap fase dicirikan oleh satu atau dua bentuk dominan dari perlawanan rakyat dan inovasi signifikan dalam jumlah terbatas dalam kegiatan perlawanan. Secara keseluruhan, pergeseran dari satu repertoar perlawanan ke repertoar lain muncul sebagai akibat dari cara spesifik penguasa menangapi inisiatif yang dilakukan oleh pemrotes pro-konstitusi. Menimbang kembali dinamika pokok dalam pembangkangan di Bahrain tidak hanya memperbaiki pemahaman kita tentang kasus khusus ini, tetapi juga menyumbang pada program riset lebih besar yang disebut Sydney Tarrow sebagai "evolusi dari hanya sekadar mengatalogkan peristiwa perlawanan menuju analisis rasional

terhadap interaksi antara aktor-aktor yang bersaing, sekutu mereka dan musuh negara." ***

Catatan Akhir

Sebagai tambahan dari sumber yang disebutkan di sini-yang diterbitkan maupun tidak-studi ini didasarkan atas bahan empiris yang luas, yang diambil dari situs Bahrain Freedom Movement ("*The Voice of Bahrain*"), arsip elektronik the Gulf 2000 Project pada Universitas Columbia, dan laporan kontemporer di media lokal maupun asing.

Sumber Kutipan

Bahry, Louay. 1997. "The Opposition In Bahrain: A Bellwether for the Gulf?" *Middle East Policy* 5 (Mei): 42-57.

—. 1999. "Democracy in Persian Gulf: The Case of Qatar and." Paper yang disajikan pada konvensi tahunan Northeastern Political Association, Philadelphia.

—. 2000. "The Socioeconomic Foundations of the Shiite Opposition in Bahrain." *Mediterranean Quarterly* 11 (Musim Panas): 129-43.

Beissinger, Mark R. 1996. "How Nationalism Spread". *Social Research* 63 (Musim Semi): 97-147.

—. 1998. "Nationalist Violence and the State." *Comparative Politics* 30 (Juli): 401-22.

—. 1999. "Event Analysis in Transitional Societies." Dalam Dieter Rucht, Ruud Koopmans, dan Friedhelm Neidhart (ed.). *Acts of Dissent*. Lanham, Md.: Rowman dan Littlefield.

—. 2002. *Nationalist Mobilization and the Collapse of the Soviet State*. Cambridge: Cambdrige University Press.

Burke, Edmund. 1988. "Islam and Social Movements: Methodological Reflections." Dalam Edmund Burke dan Ira M. Lapidus (ed.). *Islam, Politics, and Social Movements*. Berkeley: University of California Press. Hlm. 17-35.

Dabrowska, Karen. 1997. *Bahrain Briefing*. London: Colourmast.

Darwish, Adel. 1999. "Rebellion in Bahrain". Middle East Review of International Affairs 3 (Maret): 84-87.

Della Porta, Donatella. 1996. "Social Movements and the State: Thoughts on the

Policing of Protest." Dalam Doug McAdam, John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald (ed.). *Comparative Perspectives on Social Movements.* Cambridge: Cambridge University Press. Hlm. 62-92.

Della Porta, Donatella, dan Sidney Tarrow. 1986. "Unwanted Children: Political Violence and the Cycle of Protest in Italy, 1966-1973. *European Journal of Political Research* 14: 607-32.

Fakhro, Munira A. 1997. "The Uprising in Bahrain: An Assesment." Dalam Gary G. Sick dan Lawrence G. Potter (ed.). *The Persian Gulf at the Millenium.* New York: St Martin's. Hlm. 167-88.

Gause, F. Gregory. 1997. "The Gulf Conundrum." *Washington Quarterly* 20 (Musim Dingin): 145-65.

Goldstone, Jack A., dan Charles Tilly. 2001. "Threat (and Opportunity): Popular Action and State Response in the Dynamics of Contentious Action." Dalam Ronald R. Aminzade et al. (ed.). *Silence and Voice in the Study of Contentious Politics.* Cambridge: Cambridge University Press. Hlm. 179-94.

Human Rights Watch. 1997. *Routine Abuse, Routine Denial: Civil Rights and the Political Crisis in Bahrain.* New York: Human Rights Watch.

al-Jamri, Mansoor. 1997. "Prospects of a Moderate Islamist Discourse: The Case of Bahrain." Paper yang disajikan pada konvensi tahunan Middle East Studies Association, San Fransisco.

—. 1998. "State and Civil Society in Bahrain." Paper yang disajikan pada konvensi tahunan Middle East Studies Association, Chicago.

Khalaf, Abdulhadi. 2000. "Unfinished Business-Contentious Politics and State-Building in Bahrain." *Research Report in Sociology* 1. Lund University.

Kriesi, Hanspeter dkk. 1995. *New Social Movements in Western Europe.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lawson, Fred H. 1989. *Bahrain: The Modernization of Autocracy*. Boulder: Westview.

Lichbach, Mark I. 1987. "Deterrence or Escalation?" *Journal of Conflict Resolution* 31 (Juni): 266-97.

Mikkelsen, Flemming. 1999. "Contention and Social Movements in an International and Transnational Perspective: Denmark, 1914-1995." *Journal of Historical Sociology* 12 (Juni): 128-57.

Oberschall, Anthony R. 1994. "Rational Choice in Collective Protests." *Rationality and Society* 6 (Januari): 79-91.

Opp, Karl-Dieter, dan Wolfgang Roehl. 1990. "Repression, Mircromobilization,

and Political Protest." *Social Forces* 69 (Desember): 521-47.

Rasler, Karen. 1996. "Concessions, Repression, and Political Protest in the Iranian Revolution." *American Sociological Review* 61 (Februari): 132-52.

Seikaly, May. 1994. "Women and Social Change in Bahrain." *International Journal of Middle East Studies* 26 (Agustus): 415-26.

—. 1996. "The Economy of Political Opposition in Bahrain." Paper yang disajikan pada konvensi tahunan Middle East Studies Association, Providence, R.I.

—. 1997. "Bahraini Women in Formal and Informal Groups." Dalam Dawn Chatty dan Annika Rabo (ed.). *Organizing Women*. Oxford: Berg. Hlm. 125-46.

—. 2001. "Kuwait and Bahrain: The Appeal of Globalization and Internal Constraints." Dalam Joseph A. Kechichian (ed.). *Iran, Iraq and the Arab Gulf States*. New York: Palgrave. Hlm. 177-92.

Stinchombe, Arhur L. 1987. "Review of the Contentious French: Four Centuries of Popular Struggle." *American Journal of Sociology* 92 (Maret): 1248-49.

Stork, Joe. 1996. Regime Stages Confessions, Rejects Compromise." *Middle East Report*, no. 200 (Juli-September): 44-46.

Tarrow, Sidney. 1995. "Cycles of Collective Action." Dalam Mark Traugott (ed.). *Repertoirs and Cycles of Collective Action. Durham,* N.C.: Duke University Press. Hlm. 89-115.

—. [1994] 1998. *Power in Movement: Social Movements, Collective Action, and Politics*. Edisi ke-2. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1999. "Studying Contentious Politics." Dalam Dieter Rucht, Ruud Koopmans, dan Friedhelm Neidhart (ed.). *Acts of Dissent*. Lanham, Md.: Rowman dan Littlefield. Hlm. 33-64.

Tilly, Charles. 1995a. "Contentious Repertoires in Great Britain, 1758-1834." Dalam Mark Traugott (ed.). *Repertoirs and Cycles of Collective Action.* Durham, N.C.: Duke University Press. Hlm. 15-42.

—. 1995b. *Popular Contention in Great Britain*, 1758-1834. Cambridge: Harvard University Press.

White, James W. 1995a. "Cycles and Repertoires of Popular Contention in Early Modern Japan." Dalam Mark Traugott (ed.). *Repertoirs and Cycles of Collective Action*. Durham, N.C.: Duke University Press. Hlm. 145-71.

—. 1995b. Ikki. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Zimmermann, Ekkart. 1980. "Marco-comparative Research on Political Protest." Dalam Ted Gurr (ed.). *Handbook of Political Conflict: Theory and Research.* New York: Free Press. Hlm. 167-237.



Aktivisme Islam

Bab 4
Hamas sebagai Gerakan Sosial

Glenn E. Robinson

Harakat al-Muqawamah al-Islamiyyah (Gerakan Perlawanan Islam), yang lebih dikenal sebagai Hamas, telah memperoleh reaksi yang berbeda dari pembuat-kebijakan dan akedemisi Amerika. Di kalangan resmi, Hamas dipandang sederhana sebagai kelompok teroris. Meski ada protes di kalangan Arab bahwa Hamas merupakan gerakan sah dalam pembebasan nasional, kelompok Palestina ini secara rutin ditempatkan dalam daftar kelompok teroris di dalam laporan tahunan Departemen Luar Negeri Amerika Serikat. Konsisten dengan pandangan resmi ini, Pemerintahan Bush menerapkan sanksi baru kepada Hamas pada Nopember 2001. Sanksi seperti itu, yang terfokus pada pencegahan kelompok teroris untuk terlibat dalam berbagai transaksi keuangan, diterapluaskan

menyusul tragedi 11 September 2001. Pembenaran untuk memasukkan Hamas dalam daftar teroris terletak terutama pada tindakan sayap militer Hamas, Brigade Izz al-Din al-Qassam, dan rekornya yang secara sengaja menjadikan warga sipil Israel sebagai sasaran serangan kekerasan.

Tanpa harus menyinggung dalih yang kedengaran usang bahwa "teroris bagi seseorang adalah pejuang kemerdekaan bagi yang lain," posisi para pejabat Amerika tampak problematis karena dua alasan. Pertama, dengan memberi Hamas label kelompok teroris, pemerintah ini mengesampingkan sebagian besar dari apa yang sebenarnya dilakukan Hamas. Hamas adalah gerakan sosial dengan ribuan aktivis dan ratusan ribu (mungkin jutaan) simpatisan Palestina, serta terlibat dalam aktivitas politik dan sosial yang jauh lebih luas dari yang dilakukan oleh pelaku bom bunuh diri. Kedua, adalah senantiasa problematis untuk menyebut kelompok (negara) teroris, sebagai lawan dari kelompok atau negara yang secara periodik menggunakan tindakan teror karena alasan taktis. Dengan memahami terorisme dalam istilah taktis ketimbang sebagai atribut kelompok, tanggapan rasional menjadi jauh lebih efektif dan kurang terlihat hipokrit secara politik.

Karya akademis mutakhir tentang Hamas cenderung lebih sensitif terhadap nuansa ini. Buku yang ditulis oleh dua akademisi Palestina dan dua akademisi Israel, Khaled Hroub (2000) dan Zain Abu-Amr (1994); serta Shaul

Mishal dan Avraham Sela (2000), misalnya, telah mencoba menyajikan gambaran komprehensif tentang Hamas kepada pembaca berbahasa Inggris. Seraya tetap mengemukakan peran kekerasan, penulis-penulis ini memberikan analisis empiris yang lebih sehat tentang totalitas Hamas. Memang, alih-alih membangun dinding antara kerja populis Hamas dan kekerasannya, penulis ini menunjukkan dinamika dan hubungan yang sering saling menguatkan antara dua wajah tersebut. Jika ada kelemahan pada karya yang bermunculan belakangan ini, adalah pada tiadanya kesadaran akan teori, apakah itu sosiologi politik atau ekonomi politik (meskipun membangun pengetahuan empiris tentang Hamas jelas harus datang terlebih dulu sebelum penyimpulan teoretis).

Bab ini berusaha membangun pengetahuan empiris yang diberikan oleh para penulis tersebut, dan juga penelitian lapangan saya sendiri, dengan menginterpretasikan data ini melalui lensa teori gerakan sosial. Menerapkan teori gerakan sosial memungkinkan kita tidak hanya memahami Hamas lebih baik, tetapi juga melakukan "de-orientalisasi" Hamas dengan mengakui bahwa gerakan ini memiliki sosok yang sama dengan banyak gerakan sosial lain di seluruh dunia. Memahami bahwa banyak—bahkan mungkin sebagian besar—kelompok "teroris" merupakan gerakan sosial, yang jauh lebih kompleks ketimbang definisi tipikal yang direstui, memiliki implikasi teoretis dan kebijakan yang signifikan.

Esai ini terbagi dalam tiga bagian. Bagian pertama berisi pandangan selintas tentang kerangka teori gerakan sosial yang digunakan dalam bab ini. Bagian kedua menyajikan sejarah ringkas Hamas sejak kelahirannya pada 1988 di tengah Intifada Palestina yang pertama (1987-1993). Bagian ketiga secara eksplisit menerapkan teori gerakan sosial kepada Hamas melalui pengujian peluang-peluang politiknya, struktur mobilisasi dan bingkai kulturalnya.

Struktur, Kelompok dan Bingkai

Teori Gerakan Sosial (TGS) telah muncul sebagai pendekatan jalan tengah antara aliran strukturalis dan aliran pilihan rasional dalam menganalisis episode dari tindakan-tindakan kolektif perlawanan (*contentious collective actions*).[1] Seperti ditunjukkan oleh gambar 4.1, dua variabel yang membedakan pendekatan analitis tadi adalah satuan analisisnya dan tingkat kesukarelaannya (*voluntarisme*).

Secara umum, tiga pendekatan analitis ini menekankan satuan analisis berbeda. Teori struktural cenderung memiliki satuan analisis yang besar, secara umum terfokus pada sistem negara atau internasional untuk menjelaskan episode-episode besar dari tindakan kolektif. Mungkin pendekatan paling terkenal yang menjelaskan peran sentral negara terhadap revolusi adalah *States and Social Revolutions* (1979) yang ditulis Theda Skocpol. Selaras dengan itu, perubahan-perubahan sistem internasional juga telah coba digunakan untuk menjelaskan kekerasan revolusioner, dari model-model

ketergantungan hingga karya mutakhir tentang dampak globalisasi terhadap kekerasan politik kolektif (Wallerstein, 1990; Barber, 1995). Dalam model struktural, memahami gejala besar, seperti revolusi sosial, hanya dapat dihasilkan dengan menganalisis perubahan pada satuan-satuan besar.

SATUAN ANALISIS

BESAR

Sistem Internasional

Negara

Kelompok

Individu

KECIL

TEORI STRUKTURAL

TEORI GERAKAN SOSIAL

TEORI PILIHAN RASIONAL

Level Kesukarelaan

Rendah

Tinggi

Gambar 4.1 - Perbandingan Analisis Tindakan Kolektif Perlawanan

Teori pilihan rasional (atau pilihan publik) ada di ujung lain dalam spektrum satuan analisis. Secara umum, teori pilihan rasional menolak efektivitas satuan analisis lain kecuali individu-individu. Bagi ahli teori pilihan rasional, analisis struktural sering dipandang bersifat tautologis, atau mungkin sedikit lebih murah hati, dipandang sebagai kerangka yang tidak menjelaskan apa-apa dalam upaya untuk menjelaskan apa saja. Bagi pendukung teori ini, negara, sistem dan kelompok tidak membuat pilihan, hanya individulah yang memilih. Bagi mereka memodelkan pilihan individual dalam hubungan strategis dengan pilihan individual lain adalah pendekatan analitis yang lebih bagus untuk memahami tindakan kolektif, termasuk revolusi. Pertanyaan analitis utama dalam aliran ini adalah bagaimana tindakan kolektif menghadapi problem "para pendompleng" melalui insentif selektif dan ukuran kelompok.[2]

Sebaliknya, TGS secara umum terfokus pada kelompok sebagai satuan analisis yang tepat dalam menjelaskan tindakan kolektif. Seraya mengakui bahwa individu membuat pilihan strategis, para pendukung teoretis gerakan sosial menekankan bahwa pilihan itu tidak dibuat di ruang hampa terpisah dari konteks, hubungan dan jaringan yang berubah dalam hidup seseorang. Mengingat keputusan yang dibuat individu tidak dapat dipahami di luar konteks sosial kelompok, maka kelompok merupakan satuan analisis yang tepat.[3] Pada saat yang sama, pendukung gerakan sosial mengakui pentingnya perubahan struktural dalam menyediakan kondisi yang

dibutuhkan untuk tindakan kolektif. Bahkan, perubahan struktural semacam itu merupakan komponen utama dalam menyediakan peluang politik, salah satu dari tiga variabel utama TGS. Namun, tidak cukup untuk memahami episode tindakan kolektif besar hanya melalui lensa perubahan struktural. Seseorang juga harus memahami bagaimana orang bertindak di dalam parameter perubahan itu. Dengan kata lain, tidak semua perubahan struktrural yang serupa akan menghasilkan perubahan politik yang sama; bagaimana kelompok mengambil keuntungan dari perubahanlah yang sangat penting untuk memahami perbedaan dalam hasil politik itu.

Perbedaan dalam memutuskan satuan analisis yang tepat untuk memahami tindakan kolektif besar mencerminkan perbedaan filosofis tentang peran kelompok atau voluntarisme, dalam menjelaskan perubahan politik yang signifikan. Kaum strukturalis pada umumnya menolak bahwa tindakan manusia secara sengaja tercermin secara bermakna dalam perubahan politik besar. Seperti dikatakan Theda Skocpol, “Intinya adalah sederhana bahwa tidak ada kelompok yang bertindak tunggal, apakah sebuah kelas atau pemuka ideologis, yang secara sengaja membentuk konflik penentu yang kompleks dan berlapis-lapis yang memicu krisis revolusioner dan hasil perubahannya. Revolusi Prancis tidak diciptakan oleh borjuis kapitalis yang naik ke panggung atau oleh Kaum Jacobins; Revolusi Rusia tidak dibuat oleh proletariat industrial atau bahkan oleh Partai Bolshevik” (1994: 200). Seperti

dikemukakan secara populer oleh George Lichtheim (1964) dalam "Fro, Finland Station," Lenin mungkin memiliki peran penting ketika seseorang membatasi pandangannya hanya pada peristiwa di Rusia 1917 dan tidak lama sesudahnya. Namun, Lenin sebenarnya hanya memiliki peran kecil dalam tren historis yang lebih besar yang dibutuhkan menuju sistem industrialisasi-terpimpin di Rusia.

Sebaliknya, pendukung teori pilihan rasional memahami sejarah sebagai penjumlahan total dari jutaan pilihan strategis yang dibuat oleh individu-individu. Pendekatan semacam itu mirip dengan memahami output total ekonomi sebuah negara sebagai penjumlahan dari jutaan transaksi individual. Karena itu, kelompok individual, atau voluntarisme, memainkan peran mendasar dalam pendekatan pilihan rasional untuk memahami tindakan kolektif (dan banyak fenomena lain). Hanya ada sedikit sekali usaha akademis untuk menemukan sintesis antara logika pengambilan keputusan yang saling bertentangan dalam teori pilihan rasional dan strukturalisme (misalnya Goldstone, 1994).

TGS kembali mengambil jalan tengah dalam soal voluntarisme. Teori ini beragumen bahwa sementara perubahan-perubahan struktural di luar kendali setiap individu menciptakan perubahan struktur kesempatan (*opportunity structures*), namun perubahan struktural tidak menentukan hasilnya. Pada saat yang sama, TGS memandang penting kelompok/organisasi, namun hanya dalam konteks

sosial tempat ia menampakkan diri. Dengan kata lain, kelompok/organisasi jelas terbatas dan harus dipahami seperti apa adanya.[4]

Teori Gerakan Sosial (TGS) cenderung menggunakan tiga variabel dalam studi kasusnya (dan TGS paling sering diterapkan pada studi kasus individual, seperti dalam bab ini). Pertama, TGS mencoba menganalisis bagaimana perubahan dalam struktur peluang politik berdampak pada percepatan atau pelambatan tindakan kolektif. Perubahan dalam struktur peluang dapat datang dari berbagai sumber, termasuk perubahan struktur internasional (seperti globalisasi, runtuhnya Uni Soviet, perhatian atau pengabaian dari negeri-negeri adidaya asing), perubahan rezim atau pemerintahan di dalam negeri, kebijakan domestik atau perubahan hukum, atau perubahan dalam kelompok itu sendiri. Variabel TGS kedua memfokuskan diri pada struktur mobilisasi pada kelompok yang dikaji. Struktur mobilisasi beragam, dari yang formal (seperti partai politik) hingga yang informal (seperti jaringan informal perkotaan) dan ilegal (seperti sel teroris bawah tanah). Melalui struktur-struktur inilah gerakan merekrut individu-individu yang berpandangan sama, memperkenalkan anggota baru, menghadapi kelompok pendompleng (*free rider*), dan memobilisasi perlawanan. Variabel ketiga adalah "bingkai budaya." Tidak seperti dua pendekatan analitis lainnya, TGS mempertimbangkan masalah budaya secara serius, tetapi lebih dalam wujud ideologis-taktis ketimbang yang secara tipikal ditemukan dalam pemahaman primordial. Dalam

TGS, budaya dikonseptualisasikan sebagai sesuatu yang berlapis-lapis. Pertama, setiap masyarakat memiliki beragam kisah, simbol dan sejarah yang membentuk semacam kotak-perkakas budaya kolektif (Swidler, 1986). Kelompok yang berbeda mengistimewakan perkakas yang berbeda pula, dan beragam penafsiran maupun penggunaan perkakas budaya itu seringkali berlawanan satu sama lain secara langsung. Misalnya, makna politik dari kesyahidan Hussein dalam Islam Syiah telah dipertentangkan keras selama berabad-abad. Beberapa ideolog menafsirkannya sebagai anjuran untuk menerapkan pasifisme politik dalam menghadapi kekuasan negara yang tidak adil, sementara yang lain (seperti Ayatollah Khomeini) menegaskan penafsiran aktif yang menganjurkan konfrontasi melawan penguasa lalim apapun konsekuensinya. Perkakas berbeda disusun bersama-sama dengan cara berbeda, menciptakan serangkaian ideologi yang saling bertentangan dan serangkaian makna dalam masyarakat tertentu. Perkakas budaya Amerika dapat digunakan untuk menciptakan ideologi otentik yang sangat beragam, dari nasionalisme kulit hitam hingga fundamentalisme Kristen.

Pembingkaian isu berlangsung dalam konteks ideologi-ideologi yang saling bersaing. Dalam salah satu bentuknya, pembingkaian adalah versi sederhana, atau versi stiker tempel, dari bagaimana isu-isu ditafsirkan dalam konteks ideologi tertentu. Jika dilakukan secara efektif pembingkaian isu bisa dilakukan hanya dengan sedikit kata. Debat di Amerika mengenai hak aborsi dapat diringkas—dibingkai—dalam

kata-kata tunggal yang memicu emosi kental di kedua sisi: *pro-choice* atau *pro-life*. Di dunia Arab, aktivis Islam secara mirip membingkai platform mereka dengan ungkapan minimum. Contoh paling umum muncul dalam pernyataan bahwa "Islam adalah solusi" (*al-Islâm huwa al-hall*) terhadap hampir semua problem dan isu dalam masyarakat. Dengan membingkai isu secara sederhana (atau secara simplistis), calon kader potensial tidak perlu memahami keseluruhan ideologi gerakan. Dipersenjatai dengan versi gampang dari sebuah ideologi yang kompleks, calon anggota dapat secara efektif bertempur dalam dunia Manichaean yang lebih sederhana.

Ringkas kata, Teori Gerakan Sosial (TGS) mengklaim jalan tengah metodologis antara model struktural dan pilihan rasional dari tindakan perlawanan kolektif (*contentious collective action*). Dengan menggunakan kelompok sebagai satuan analisis utama, dan menyarankan bahwa voluntarisme itu penting namun terbatas, TGS menjadi jembatan antara strukturalisme dan pilihan rasional. Para kritikus mungkin akan menilai bahwa dengan melakukan hal itu, TGS akhirnya mengorbankan ketegasan dan kejelasan teoretis. Namun, para pendukung TGS mungkin akan menjawab bahwa pendekatan ini benar-benar merupakan sebuah sintesis dari sisi terbaik analisis struktural dan pilihan rasional, dan karenanya memberi penjelasan yang lebih lengkap dan kuat mengenai tindakan perlawanan kolektif.

Akar Sosial dan Kelembagaan Hamas

Islamisme, termasuk varian Hamas, sesungguhnya merupakan fenomena modern. Organisasi ini bersifat sangat perkotaan dalam dari segi tampilan fisiknya; gerakan ini dipimpin oleh para kader yang berpendidikan Barat dengan keterlibatan ulama yang sedikit; dan organisasi ini mudah menggunakan teknologi modern untuk menunaikan perjuangannya. Realitas ini jauh berbeda dari gambaran populer tentang gerakan anti-modernisme yang memendam amarah untuk membalikkan jarum jam sejarah ke masa silam yang penuh mitos. Kepopuleran gerakan Taliban di Afghanistan tidak membantu menjelaskan masalah, karena gerakan itu tampak hanya sesuai dengan stereotipe yang tidak akurat untuk banyak kasus. Para kader kelompok Islam sering sekali justru berakar dalam masyarakat modern. Yakni, mereka berpendidikan modern dan sekular (kebanyakan pernah belajar di Eropa atau Amerika Utara), tinggal di wilayah perkotaan (umumnya ibukota negara) dan muda (umumnya berusia 20-30-an tahun). Umumnya mereka belajar di bidang teknik, seperti teknik dan kedokteran. Mereka hampir tidak pernah menjadi mahasiswa sekolah fiqh, dan sebagian besar tidak belajar di sekolah agama. Dengan kata lain, para pemimpin gerakan Islamis di Timur Tengah hampir sama profil sosialnya dengan generasi sebelumnya, yang terpukau oleh Baathisme, Nasserisme dan sosialisme Arab.

Tidak perlu heran melihat fakta bahwa pemimpin gerakan Islam berakar dalam masyarakat modern. Para

pemuka intelektual—mereka yang membentuk ideologi dan menawarkan kepemimpinan—dalam gerakan revolusioner, seperti dikemukakan oleh Michael Walzer, memiliki latarbelakang non-tradisional yang serupa: "Sebagian besar pemuka dan pelopor, meski kelasnya berbeda secara mendasar dari satu revolusi ke revolusi lain, memiliki latarbelakang sosiologis yang serupa. Mereka direkrut dari kelompok menengah dan profesional. Orangtua mereka adalah petani kaya, pengusaha, ulama, pengacara, pejabat rendahan. *Rekrutmen dimulai di sekolah*, bukan di jalanan, atau di toko dan pabrik, atau di desa-desa pertanian." (1979: 31).

Kepemimpinan gerakan Islamis dalam revolusi Iran sangat menonjol dalam hal itu. Perlu diingat bahwa para ulama, seperti Ayatollah Khomeini dan Taleqani, yang memiliki sumbangan penting bagi sukses revolusi, sebenarnya memiliki basis dukungan dari luar lembaga agama tradisional dan kota-kota pendidikan di Iran. Khomeini, tentu saja, pernah diasingkan dari 1964 sampai 1979. Taleqani dan ulama lain yang aktif dalam politik (yang merupakan minoritas di kalangan ulama sebelum 1978) telah membangun jaringan pendukung inti yang sebagian besar berasal dari sesama tahanan di penjara Shah dan dari mahasiswa universitas yang teralienasi. Penting untuk dicatat bahwa ulama revolusioner yang paling penting berbasis di Teheran, bukan Qum, Mashad, atau kota-kota religius lain di Iran. Tidak pula mereka datang dari ibu kota provinsi.

Tetapi, kader inti dalam revolusi Iran bukanlah ulama melainkan Islamis awam yang radikal. Profil sosial dari kader ini seringkali muda (20-30-an tahun), urban (sebagian besar Teheran), dan berpendidikan bagus (belajar di universitas sekular di Iran atau di Barat). Seringkali mereka adalah pengikut Ali Shariati, seorang intelektual yang menggabungkan antara kepedulian Marxis terhadap keadilan sosial dengan tema-tema otentik Islam. Jadi, walaupun strata keagaman tradisional layak mendapat kredit besar dalam revolusi Iran, orang Islam kebanyakanlah—yang dicirikan dengan profil yang sama seperti digambarkan Walzer di atas dan yang benar-benar merupakan produk dari masyarakat modern—yang menjadi aktivis, pembentuk organisasi, dan jembatan bagi strata keseluruhan dalam masyarakat yang tidak tersentuh pengaruh politik para ulama. Fakta bahwa kelompok sosiologis ini belakangan memisahkan diri dari revolusi tidak mengubah fakta betapa sentralnya posisi mereka.

Masih ada contoh lain akar modernis dalam gerakan Islam. Kelompok Tanzim al-Jihad di Mesir, yang antara lain bertanggungjawab atas pembunuhan Presiden Mesir Anwar Sadat pada 1981, juga sesuai dengan deskripsi ini (Guenena, 1989; Ansari, 1984; Ibrahim, 1980). Pada 1980-an, sekitar 70% dari anggota Jihad adalah mahasiswa maupun profesional. Lebih dari 77% berusia 20-30-an tahun. Dan dalam proporsi besar, mereka mempelajari bidang teknik di universitas sekular.[5] Di Aljazair, hampir setiap pimpinan Front Penyelamatan Islam (FIS) datang dari ibu kota Aljier

dan memiliki tingkat pendidikan lebih tinggi dalam bidang teknik, seperti teknik kimia. Banyak yang belajar di universitas terkenal di Prancis.

Manfred Halpern sangat benar ketika mengatakan 40 tahun lalu bahwa kekuatan politik di Timur Tengah kian dikuasai oleh "kelas menengah" bergaji seperti "manajer, pegawai, guru, insinyur, wartawan, ilmuwan, atau perwira militer." Inilah "kelas orang-orang yang diilhami oleh pengetahuan non-tradisional, mengelompok di sekitar politisi sipil dan militer bergaji, para pengorganisasi, administratur, dan pakar" (1963: 52). Jelaslah, meski kelas ini meraih kekuasaan melalui bantuan tentara di sejumlah negara Arab, skenario lebih liberal yang diramalkan Halpern tidak terwujud.

Apa yang ingin saya kemukakan di sini adalah bahwa kepemimpinan gerakan Islamis di Timur Tengah adalah komponen yang sama dari kelas menengah baru yang dilukiskan Halpern. Namun, kerangka ideologis organisasi itu melawan apa yang diramalkan oleh Halpern dan pendukung lain teori modernisasi. Pendidikan Barat yang modern dipandang memperluas sekularisasi lebih kental di kalangan kelas menangah baru. Namun, karena sejumlah alasan, segmen yang signifikan dari kelas menengah baru itu menggunakan ideologi Islam, bukan ideologi sekular, untuk menanggapi masalah keadilan sosial, kekuasan politik, dan distribusi sumber daya. Itulah ideologi otentik (Ajami, 1981).

Bahkan, di tengah tekanan hidup di bawah pendudukan Israel, pembelahan yang sama juga terjadi di kalangan kelas menengah Palestina di Tepi Barat dan Jalur Gaza: antara ideologi sekular nasionalisme yang dominan dan rivalnya ideologi Islamis yang berpengaruh. Penting untuk diingat bahwa para pemimpin dua kubu itu berasal dari latar belakang sosial yang mirip seperti yang dikemukakan Walzer di atas. Ada pembelahan kelas di dalam masing-masing kubu nasionalis dan Islamis, tetapi bukan antarstrata kepemimpinan. Pemisahan utama di kalangan kelas menengah baru Palestina bukanlah pemisahan berdasarkan kelas, melainkan berdasarkan ideologi. Dalam hal ini ideologi hendaknya tidak dipahami sebagai fenomena [kesadaran] palsu atau sekadar topeng untuk memperjuangkan kepentingan material kelas. Namun, bagaimana ideologi tadi diterapkan dalam praktik—atau lebih tepatnya, siapa yang mempraktikkan ideologi itu—dalam tiap pengelompokan besar ideologis sering kali berjalan paralel dengan garis kelas.

Islamisme Palestina muncul karena alasan yang kebanyakan sama dengan alasan yang melatarbelakangi lahirnya gerakan Islamis lain, yang muncul pada kurun yang sama. Alasan umumnya sudah sangat dikenal dan telah dinalisis di mana-mana: kegagalan rezim-rezim Arab sekular untuk membangun ekonomi yang kuat dan politik yang terbuka, efek penularan revolusi Iran pada 1978-1979, dampak regional dari dana minyak Arab Saudi dan negeri

konservatif lain di Teluk, yang semuanya sangat penting dalam mendorong kaum Islamis tampil ke muka.

Alasan yang spesifik tentang Israel juga membantu membangun Islamisme di Palestina, terutama naiknya Partai Likud ke puncak kekuasaan pada 1977, dengan membawa-serta ide mesianistiknya yang kuat. Ditambah dengan kebijakan yang antagonistik di Tepi Barat dan Gaza, ideologi Likud membingkai konflik ke dalam terma-terma keagamaan, bukannya terma-terma nasionalistik. Hal ini terjadi bersamaan dengan, sekaligus memperkental, tendensi-tendensi Islamis. Lebih dari itu, kebijakan Israel sejak awal 1980-an adalah mendukung organisasi Ikhwanul Muslimun di Tepi Barat dan Gaza, terutama dengan memberi ruang politik untuk berorganisasi dan melakukan mobilisasi. Israel memandang Organisasi Pembebasan Palestina (PLO) yang sekular sebagai musuh utamanya di wilayah pendudukan dan menerapkan strategi "adu domba", dengan cara menjadikan kelompok Islamis sebagai rival atau lawan kelompok sekularis Palestina. Dalam hal ini, Israel tidak berbeda dengan banyak rezim Arab, yang pada mulanya mendukung gerakan Islamis guna dijadikan sebagai pengimbang bagi kelompok oposisi sekular yang lebih serius. Kebijakan Israel sangat efektif mengingat hubungan antara kelompok Islamis-PLO memburuk pada 1980-an.

Sebelum Hamas muncul, gerakan Islamis Palestina didominasi oleh Ikhwanul Muslimun. Didirikan di Mesir pada

1928 oleh Hasan al-Banna, Ikhwanul Muslimun merupakan musuh aktif dari banyak kebijakan negeri sekular yang diadopsi di Dunia Arab, dan musuh bebuyutan kolonialisme Barat serta Zionisme (Mitchell, 1969). Selama setengah abad pertama, Ikhwanul Muslimun dianggap ilegal di banyak negara, termasuk Mesir, dan seringkali ditindas secara keras lantaran politiknya dan berbagai usaha pembunuhannya. Di Mesir, gerakan ini secara perlahan dikooptasi oleh strata atas kelas pengusaha, yang mendukung konsep Islamisasi sosial pasif dan memiliki hubungan mesra dengan rezim. Sebagian karena melihat tren melunak dalam Ikhwanul Muslimunyang sangat menonjol di bawah kepemimpinan Umar al-Tilmisani pada 1970-ankelompok Islam yang lebih radikal muncul di Mesir, berusaha mengambil alih negara dan membunuh pemimpin negara yang mereka nilai kafir.6 Tidak seperti Mesir, Yordania umumnya lebih toleran terhadap aktivitas politik Ikhwanul Muslimun. Bahkan, Ikhwanul Muslimun adalah satu-satunya organisasi politik yang tetap berstatus legal di wilayah Tepi Barat ketika Yordania menguasai kawasan itu sejak 1948 hingga 1967.7 Di bawah penguasa Yordania, Ikhwanul Muslimun umumnya terbatas melakukan kegiatan politiknya pada agenda sosial. Yakni, mendukung Islamisasi masyarakat secara bertahap melalui pendidikan dan ketaatan pada prinsip Islam, terutama yang bersumber dari Syariah, atau hukum Islam.

Perbedaan kebijakan Mesir dan Yordania terhadap Ikhwanul Muslimun antara 1948-1967 menjelaskan perbedaan

campur tangan negara terhadap gerakan Islam di Jalur Gaza dan Tepi Barat di bawah pendudukan Israel sejak 1967. Fakta bahwa Nasser mengharamkan Ikhwanul Muslimun telah membuat aktivis gerakan ini di Jalur Gaza memiliki pengalaman membangun organisasi bawah tanah yang terdesentralisasi. Berbeda dengan bentuk Islamisme yang bersifat militan dan rahasia di Jalur Gaza di bawah penguasaan Mesir, status legal Ikhwanul Muslimun di Tepi Barat yang dikuasai Yordania tidak memberi insentif bagi bakat organisasi bawah tanah. Tambahan lagi, karena Yordania tidak mengizinkan kekerasan lintas-batas negara melawan Israel di Tepi Barat, tidak ada tradisi militansi militer untuk melawan Israel di Tepi Barat, berbeda dengan pengalaman cabang Ikhwanul Muslimun di Jalur Gaza. Ketika Ikhwanul Muslimun di Jalur Gaza bergabung dengan Fatah pada akhir 1960-an, Ikhwanul Muslimun di Tepi Barat secara politik tetap bertahan independen. Dan, meski secara teknis dianggap ilegal, organisasi itu dapat diterima secara luas oleh penguasa Israel. Jadi, ikatan antara organisasi Islam dan gerakan nasionalis di Jalur Gaza secara historis sangat kuat, sementara organisasi Islam di Tepi Barat secara ideologis tetap terisolasi.

Terutama karena perbedaan besar dalam sejarah dan orientasi, Ikhwanul Muslimun di Jalur Gaza dan Tepi Barat tidak pernah membentuk ikatan organisasi bersama. Bahkan setelah dua bagian Palestina ini disatukan di bawah pendudukan militer Israel yang sama sejak 1967, anggota Ikhwanul Muslimun di Tepi Barat terus diasosiasikan dengan

rekan mereka yang berada di Yordania, bukan di Jalur Gaza, sementara yang di Jalur Gaza umumnya independen terhadap ikatan dengan pihak luar.

Meski berhadapan dengan kekejaman pendudukan militer Israel dan kritik pedas yang terus-menerus dilancarkan oleh kaum nasionalis terhadap Ikhwanul Muslimun yang mereka nilai lembek secara ideologis dalam melawan Israel, pemimpin Ikhwanul Muslimun tetap bergairah mendukung Islamisasi sosial, bukan konfrontasi dengan Israel. Bagi kalangan ideolog Ikhwanul Muslimun, sangat mustahil memisahkan Isarel dari kampanye lebih luas Barat untuk mendiskreditkan dan menghancurkan Islam; sama mustahilnya memisahkan secara politik Muslim Palestina dari dunia Islam yang lebih luas. Maka, soal Palestina bagi Ikhwanul Muslimun pada dasarnya merupakan soal Islam dan harus diatasi dengan kerangka sama. Bagi Ikhwanul Muslimun, kalahnya Palestina merupakan bentuk kutukan Tuhan karena telah mengabaikan Islam. Langkah pertama yang logis untuk mendapatkan kembali Palestina adalah dengan kembali kepada Islam, dan hanya setelah itu Israel dapat dihadapi secara efektif.

Kebijakan pasif yang diadopsi oleh kepemimpinan Ikhwanul Muslimun dalam menghadapi pendudukan militer Israel di Tepi Barat dan Jalur Gaza-proses Islamisasi dapat berjalan tanpa batas waktu-menyebabkan Ikhwanul Muslimun mendapat tekanan berat dari kubu nasionalis. Ikhwanul

Muslimun seringkali diejek karena sikap pasifnya dalam menghadapi pendudukan. Serangan dan tekanan itu terutama terdengar keras di kampus-kampus universitas, di mana persoalan itu sering menjadi tema kampanye untuk pemilihan majelis mahasiswa. Meskipun seringkali sukses dalam pemilihan mahasiswa, blok Islamis jelas menunjukkan posisi bertahan secara ideologis di seluruh kawasan pendudukan dalam satu dasawarsa menjelang Intifada. Kecaman keras kaum nasionalis terhadap implikasi politik kebijakan Ikhwanul Muslimun kian memengaruhi aktivis mahasiswa gerakan Islamis.

Gerakan Islamis mulai terbagi sesuai garis kelas dan ideologi pada 1980-an, suatu pembelahan yang menghadapkan elite Ikhwanul Muslimun dengan para aktivis strata menengah. Dari segi kelas sosial, para pemimpin Ikhwanul Muslimun cenderung saudagar kelas menegah-atas perkotaan. Selain umumnya lebih kaya dari pengikutnya, pemimpin Ikhwanul Muslimun memiliki ikatan erat—termasuk secara finansial—dengan negeri-negeri Arab konservatif, terutama Arab Saudi, Kuwait dan Yordania.

Karena adanya kepentingan ekonomi yang dipertaruhkan dalam *status quo*, kepemimpinan Ikhwanul Muslimun di kawasan pendudukan jelas tidak mungkin bersifat revolusioner. Ideologi Islam yang mereka sebarkan—berbeda dengan ideologi Ayatollah Khomeini, Sayyid Qutb atau Muhammad Abd al-Salam Faraj—mencerminkan kepedulian

elite Ikhwanul Muslimun untuk tidak mengguncang tatanan sosial dan politik yang ada. Tidak mengherankan, kepemimpinan Ikhwanul Muslimun membentuk berbagai aliansi dengan bangsawan dan pengusaha kaya non-Ikhwan serta membela mereka ketika mereka dikecam oleh kaum nasionalis karena kelunakan praktik politik mereka.

Namun, menyusul strategi rekutmen Ikhwanul Muslimun pada 1980-an, strata menengah para aktivis mengembangkan kebijakan yang bertentangan dengan kebijakan pimpinan. Rekrutmen terfokus pada pelajar dan mahasiswa, guru, pemuda dari kamp pengungsi dan desa-desa, dan cenderung mengambil jarak dari kelas pekerja. Strata menengah aktivis yang muncul terdiri terutama atas kaum berpendidikan universitas dari kelas menengah-bawah. Sebagai tambahan, strata ini terutama berbasis di kamp pengungsi, kawasan yang sebelumnya merupakan benteng nasionalisme Arab.

Perbedaan ideologis dalam gerakan Islam sebenarnya tidak terletak pada tujuan utama, mengingat kedua pihak ingin mendirikan negara Islam di Palestina dengan ikatan kuat dengan dunia Islam yang lebih besar. Namun, perbedaan itu menyangkut soal taktik: apakah lebih baik membebaskan jiwa, atau membebaskan negara terlebih dahulu? Apakah pendudukan harus diperangi dan dikalahkan dulu dan masyarakat baru bisa disucikan kemudian, atau konfrontasi yang sukses dengan Israel mustahil tanpa masyarakat Islam

yang sejati terbentuk dulu? Strata menengah gerakan Islamis yang kian meningkat sejak 1980-an itu memilih jalur "*top-down*" yang pernah mereka tempuh sebelumnya. Sementara itu, pimpinan Ikhwanul Muslimun mempertahankan posisi "*bottom-up*" yang telah lama mereka tempuh, yang menekankan pentingnya Islamisasi sosial terlebih dulu. Jadi, perbedaan yang memisahkan dua kubu Islamis ini memiliki implikasi kelas dan ideologis yang saling beririsan. Fakta bahwa Ikhwanul Muslimun terdesentralisasi pada masa pendudukan Israel memang menunda konfrontasi antara dua kubu, setidaknya sampai Intifada meletus.

Sempalan pertama dan terpenting dari Ikhwanul Muslimun yang berorientasi pada sikap aktif adalah Jihad Islam, atau *al-Jihad al-Islami*, yang didirikan di Gaza pada awal 1980-an oleh Syaikh Abd al-Aziz Awda dan Fathi al-Syaqaqi.[8] Berbeda dengan pimpinan Ikhwanul Muslimun, Jihad Islam menyuarakan konfrontasi segera melawan pendudukan Israel, walaupun rumusan garis pikiran ini belum muncul secara penuh dan tegas sampai 1986. Kedua pendiri itu bersekolah di Universitas Zaqaziq di Mesir dan sangat dekat dengan faksi Ikhwanul Muslimun Mesir yang dipengaruhi oleh Sayid Qutb. Kedua pemimpin akhirnya dideportasi oleh Israel dari kawasan pendudukan pada 1988. al-Syaqaqi dibunuh Israel pada 1995.

Para pemimpin Jihad percaya pada hubungan dialektis antara kekuasaan politik dan kesalehan sosial.

Karena eratnya hubungan antara perjuangan untuk meraih kekuasaan politik dan memurnikan masyarakat, mereka yakin bahwa satu tantangan tidak semestinya diambil dengan mengesampinganskan tantangan yang lain. Maka, melawan pendudukan dan mengislamkan masyarakat Palestina harus dilakukan secara bersamaan (Abu-Amr, 1990). Menyerang sasaran Israel sebagai cara untuk menerapkan ideologi Jihad Islam telah menarik pengikut dari kalangan gerakan Islamis serta dukungan dari kaum nasionalis dan kiri Palestina. Itu menunjukkan bahwa ideologi Islamis dapat secara simultan melawan pendudukan dan mengislamkan masyarakat. Lebih penting lagi, ia bertindak atas dasar ideologi ini. Jihad Islam melakukan sejumlah tindakan berani melawan Israel, termasuk serangan granat pada 1986 melawan anggota satuan tentara elite Brigade Givate yang sedang berkumpul di Dinding Ratapan Jerusalem Tua untuk ritus penerimaan anggota baru, dan pelarian dari penjara Gaza Tengah 1987 (sesuatu yang belum pernah terjadi sebelumnya). Jihad menunjukkan kepada strata kedua Ikhwanul Muslimun, dan bahkan seluruh Ikhwanul Muslimun, bahwa tindakan seperti itu sangat mungkin dilakukan. Ini memicu tindakan yang lebih besar melawan pendudukan Israel.

Perdebatan di dalam Ikhwanul Muslimun meruncing sangat keras ketika Intifada meletus pada 9 Desember 1987. Setelah Jihad bertindak, tekanan bagi Ikhwanul Muslimun mengeras yang meminta agar organisasi ini bergabung dalam perlawanan dan mengesampingkan kepentingan ideologinya,

yakni untuk memurnikan masyarakat sebelum memulai konfrontasi. Semakin disadari bahwa jika Ikhwanul Muslimun tidak bergabung dalam Intifada, ia akan kehilangan legitimasi politik dalam masyarakat Palestina.

Perseteruan ideologis yang beririsan dengan konflik kelasdi samping tekanan sosial yang meningkatakhirnya bermuara pada kudeta oleh strata menengah Ikhwanul Muslimun terhadap para pemimpinnya. Hasilnya adalah pembentukan Hamas. Pada intinya, pembentukan Hamas merupakan suatu kudeta internal di tubuh Ikhwanul Muslimun yang mendorong kader strata menengah ke garda depan dari gerakan Islamis Palestina dan mendesak kepemimpinan lama ke posisi yang lebih pinggiran (Abu Amr, 1994: 67-68, 134).9 Hamas dengna cepat mengambil alih mantel kepemimpinan lembaga-lembaga Ikhwanul Muslimun. Hamas bukan mencerminkan pemisahan dari Ikhwanul Muslimun, melainkan reorganisasi dengan nama dan misi baru.

Teori Gerakan Sosial yang Diterapkan kepada Hamas

Dalam sub-bab ini, saya menerapkan dasar-dasar Teori Gerakan Sosial (TGS) pada Hamas untuk memperlihatkan bahwa TGS dapat mengungkap dinamika Hamas dan bahwa Hamas pada dasarnya adalah sebuah organisasi gerakan sosial (OGS).

Struktur Kesempatan Politik

Willam Gramson dan David Meyer secara tepat mengingatkan, "Konsep struktur kesempatan politik dapat terjerumus menjadi busa yang menyerap hampir semua aspek dari lingkungan gerakan sosiallembaga-lembaga politik dan budaya, berbagai macam krisis, aliansi politik dan pergeseran kebijakan85 [Konsep ini] terancam menjadi satu faktor palsu yang merambah ke mana-mana bagi semua kondisi dan situasi yang membentuk konteks bagi tindakan kolektif. Karena digunakan untuk menjelaskan begitu banyak hal, mungkin ia akhirnya tidak menjelaskan apa-apa" (1996: 275).

Untuk menghindari masalah itu, para analis harus memperlihatkan bagaimana perubahan spesifik dalam lingkungan eksternal memicu perubahan spesifik dalam peluang yang tersedia bagi OGS. Dalam sub-bab ini, saya mendiskusikan empat perubahan eksternal yang dihadapi Hamas yang secara langsung memperkuat peluang Hamas untuk memperluas organisasi dan mobilisasi: perubahan pasca 1997 dalam kebijakan Israel menyangkut gerakan Islam, efek pengaruh Islamisme internasional pasca 1977, permulaan Intifada pertama Palestina pada 1987, dan Perjanjian Oslo 1993."[10]

Perubahan mencolok pertama dalam struktur kesempatan politik bagi gerakan Islamis Palestina muncul dengan menangnya Partai Likud di Israel pada 1977. Sebagai tanggapan terhadap menguatnya pengaruh PLO di kawasan

pendudukan pada 1970-an, Likud menerapkan serangkaian kebijakan kepada Palestina yang secara mencolok berbeda dibanding kebijakan Partai Liberal pendahulunya. Di antara perubahan kebijakan itu adalah strategi baru untuk menangkal PLO dengan memperkuat posisi alternatif yang anti-PLO. Dua kelompok diidentifikasi: para tetua desa dan Ikhwanul Muslimun. Penguatan posisi untuk kelompok pertama muncul secara formal melalui kebijakan Liga Desa yang akhirnya gagal.[11] Penguatan posisi kelompok kedua muncul secara informal dengan membiarkan Ikhwanul Muslimun memiliki ruang untuk berorganisasi, ruang yang tidak diberikan kepada PLO.

Ruang politik yang diberikan kepada Ikhwanul Muslimun (dan kemudian Hamas) sepanjang 1980-an sangat penting bagi perkembangan gerakan Islamis di Palestina. Ketika pawai PLO dilarang, pawai Ikhwanul Muslimun ditoleransi. Memang, Angkatan Bersenjata Israel (*Israeli Defense Force*, IDF) membiarkan ketika demonstran Ikhwanul Muslimun membakar gedung Masyarakat Bulan Sabit Merah di Gaza pada 1981. Israel mendukung kubu Islamis dengan keyakinan bisa menggunakan Islamis sebagai pengimbang bagi PLO, yang dipandang merupakan ancaman lebih besar bagi kepentingan dan keamanan Israel. Meski beberapa pengamat mengatakan bahwa Israel telah "menciptakan" Hamastermasuk mantan panglima IDF di Gaza, Zvi Polegitu jelas merupakan pernyataan yang terlalu berlebihan.[12] Sebaliknya, dukungan diberikan dalam bentuk berbeda,

yang terpenting adalah dalam bentuk ruang politik dan sosial (Shipler, 1986: 177; Sela, 1989).13 Ikhwanul Muslimun dapat mengorganisasikan diri, berdemonstrasi, dan berbicara lebih berani tanpa ditangkap, sementara rekan nasionalis mereka dihukum untuk aksi serupa. Dukungan Israel terhadap gerakan Islam sebagai alternatif dari PLO terus berlangsung sepanjang awal Intifada, sampai Hamas akhirnya dilarang sama sekali pada September 1989.

Bagi mereka sendiri, Islamis memperoleh keuntungan dari bantuan Israel dalam usaha untuk menyingkirkan PLO dan menancapkan agenda sendiri. Jelas tidak ada hubungan cinta ideologis antara aktivis Islamis Palestina dan Israel. Kerjasama Hamas yang diperoleh dari Israel harus dipandang sebagai taktik. Lagi pula, sebagian besar bantuan itu tidak diminta oleh Hamas, melainkan datang dalam bentuk yang tidak dapat ditolak Hamas: ruang.

Para pejabat Hamas relatif terbuka ketika membicarakan tentang koneksi dengan Israel. Dalam sebuah wawancara, Muhammad Nazzal, jurubicara Hamas di Yordania, menolak pandangan bahwa Israel "menciptakan" Hamas, tetapi mengakui bahwa Hamas diberi ruang lebih untuk tumbuh ketimbang PLO. Ia menekankan bahwa Israel "tengah memainkan permainan politik, untuk mengadu-domba kelompok. Tetapi, ini tidak membuat kami menjadi agen mereka. Mentalitas Israel adalah pertama-tama keamanan, di atas pertimbangan politik dan hal-hal yang lain. Israel

beranggapan bahwa keamanannya akan meningkat dengan membiarkan kami tumbuh, tanpa berpikir apa yang terjadi setelah itu" (Nazzal, 1994).

Perubahan kedua dalam struktur kesempatan politik bagi Islamis Palestina adalah penularan internasional dari kekuatan Islamis pada akhir 1970-an dan awal 1980-an. Dua peristiwa khusus memiliki dampak yang sangat kuat. Pertama, Revolusi Islam di Iran pada 1978-1979 menunjukkan bahwa kaum Muslim tanpa senjata yang termobilisasi dapat menjungkirkan rezim digdaya dan dibenci yang didukung oleh Amerika Serikat. Revolusi Iran menular ke seluruh Dunia Islam, meningktkan prestisedan memudahkan rekrutmenkelompok-kelompok Islamis di mana-mana. Hampir hanya dalam semalam, organisasi Ikhwanul Muslimun di Palestina dipandang luas sebagai cara yang mungkin untuk berjuang melawan pendudukan Israel.

Kemunculan Hizbullah di Lebanon selama 1980-an juga meningkatkan struktur kesempatan bagi gerakan Islamis Palestina. Pada kasus ini, kelompok Islam eksplisit dan bersenjata berhasil menciptakan kerusakan serius bagi pasukan bersenjata pendudukan IDF di Lebanon, dengan pada awalnya memaksa Israel mundur ke "zona aman" yang dideklarasikannya sendiri. Meningkatnya korban di kalangan IDF akhirnya memaksa Israel untuk mundur keseluruhan dari Lebanon di bawah Pedana Menteri Ehud Barak. Hizbullah mengklaim, dengan sejumlah justifikasi, menjadi kelompok

satu-satunya yang pernah "mengalahkan" Israel dengan memaksanya untuk menyerahkan kawasan yang secara militer dikuasainya. Perbedaan Sunni/Syiah tidak mencegah kelompok Islamis Palestina belajar sejumlah pelajaran dari Hizbullah, terutama menyangkut seni pemboman bunuh dirisesuatu yang sebelumnya tidak dikenal dalam sejarah Palestina.

Perubahan ketiga, dan terpenting, dalam struktur peluang politik datang dengan meletusnya Intifada pada Desember 1987. Seperti telah disebut sebelumnya, Hamas paling baik dipahami sebagai pemberontakan aktivis strata kedua dalam Ikhwanul Muslimun melawan strata lebih tua yang lebih cenderung pada reformasi (perubahan bertahap). Intifada memberi peluang bagi strata kedua itu dan ideologi Islamisnya untuk memimpin organisasi, mengarah secara langsung kepada pembentukan Hamas pada 1988. Hamas tidaklah menciptakan Intifada (bertentangan dengan klaimnya), tetapi ia adalah kelompok yang mengambil keuntungan terbesar dari pecahnya Intifada. Di sini kita melihat bagaimana peristiwa dari luar (mulainya Intifada) memicu kelahiran dan pemberdayaan sebuah organisasi gerakan sosial baru.

Akhirnya, Deklarasi Prinsip-prinsip (Perjanjian Oslo pertama dengan Israel) oleh PLO pada September 1993 secara dramatis merestrukturisasi dan memperumit kesempatan-kesempatan politik bagi Hamas. Perjanjian Oslo

mengamanatkan pembentukan Otoritas Palestina dengan sebagian kendali wilayah di Tepi Barat dan Jalur Gaza, sehingga membentuk realitas baru yang menuntut Hamas untuk bereaksi. Secara umum, tujuh tahun proses Perjanjian Oslo merupakan berkah mendua bagi Hamas. Secara umum, tampak bahwa Perjanjian Oslo akan menghasilkan kerugian bagi Hamas karena dua alasan. Pertama, Otoritas Palestina memiliki kepentingan untuk menghambat Hamas dan memilki sumber daya untuk itu. Kedua, Hamas secara ideologis terpojok untuk berpartisipasi atau tidak dalam lembaga pemerintahan yang diciptakan oleh perjanjian yang tealh ditolaknya sejak awal. Sepanjang "proses perdamaian" berjalan baik, peluang Hamas jelas sangat terbatas. Namun, jika Oslo gagal memberi Palestina hak, bintang Hamas naik dan peluangnya untuk beraksi meningkat pula. Keengganan Israel untuk mengakhiri secara penuh pendudukan di Tepi Barat dan Jalur Gaza memperkuat Hamas, yang meramalkan kegagalan Oslo sejak awal. Hal ini menjadikannya sebagai gerakan oposisi paling signifikan di Palestina. Kelompok kiri Palestina (terutama PFLP, DFLP, dan PPP) tidak pernah mampu pulih dari hancurnya Marxisme dan jika semuanya bergabung pun hanya dapat meraih dukungan kurang dari sepuluh persen, menurut sejumlah survei pendapat publik. Kelompok politik tengah, Fatah, mentransformasikan diri dari gerakan oposisi (terhadap Israel) menjadi pemerintah berkuasa (di Palestina). Hanya Kelompok Islam kanan, Hamas, yang dapat menjadi oposisi penting. Sebagai hasilnya, anggotanya mencakup tidak

hanya orang Islam yang taat, tetapi juga sejumlah elemen-elemen "turunan". Itu sebabnya, Hamas menjadi rumah politik bagi mereka yang kecewa terhadap Perjanjian Oslo. Kegagalan Oslo secara tepat dipandang sebagai peristiwa eksternal bagi Hamas yang secara signifikan mengubah dan pada akhirnya memperkuat kesempatan politik Hamas.

Struktur Mobilisasi

Seorang pemimpin Hamas, Imad al-Alami, menyatakan pada 1992 dalam sebuah wawancara, adalah gerakan kelembagaan dan tidak terikat pada orang per orang." Ia benar dalam pernyataan ini. Hamas adalah gerakan sosial yang suksesnya lebih didasarkan pada basis kelembagaan ketimbang kepemimpinan individu, termasuk Ahmad Yasin, pemimpin yang hanya dalam nama. Memang, sementara reputasi Hamas di Barat hanyalah sebagai kelompok teroris, kemampuan untuk memobilisasi dukungan di Tepi Barat dan Gaza terkait dengan jaringan kelembagaan Hamas yang luas, yang memasok banyak jenis layanan sosial. Dalam sub-bab ini, saya membagi layanan itu ke dalam tiga jenis: lembaga-lembaga berbasis masjid (terutama *Mujamma'*), lembaga kesehatan dan pendidikan, serta lembaga-lembaga yang secara jelas bersifat politik.

Penjelasan umum tentang naiknya gerakan Islamis di mana saja di dunia Arab dimulai dengan fakta bahwa semua Negara Arab adalah otoriter dalam derajat tertentu dan karena itu mendominasi ruang publik. Karena oposisi tidak

diperkenankan mengembangkan ruang publik, ia didesak ke ruang privat dan semiprivat. Dalam banyak kasus, ini berarti masjid, karena masjid merupakan salah satu lembaga yang tidak berani ditentang negara secara langsung. Islam, baik sebagai ruang fisik maupun ruang wacana, menjadi satu-satunya ruang sah yang konsisten sebagai tempat mendiskusikan isu politik di dunia Arab sekarang ini. Kasus Palestina sejalan dengan tren ini, hampir secara otomatis, dan masjid menjadi fokus kunci kelembagaan untuk pengembangan Islamisme, pertama-tama di Gaza dan kemudian di Tepi Barat.

Ekspresi kelembagaan paling mencolok dari meningkatnya gerakan Islamis adalah meningkatnya jumlah masjid yang didirikan di kawasan pendudukan. Masjid di Gaza meningkat lebih dua kali lipat antara 1967 hingga 1987, dengan peningkatan tertinggi sekitar 10 tahun menjelang Intifada. Tepi Barat juga mengalami ledakan pembangunan masjid, dengan 40 masjid baru dibangun setiap tahunnya. Periode tujuh tahun Oslo menyaksikan boom lain, karena saluran pendanaan dari luar (misalnya dari Arab Saudi) tidak lagi harus bersifat rahasia dan lembaga-lembaga keuangan di Palestina makin mampu menangani transfer dana ini.

Sebagian besar masjid baru dan masjid lama dikuasai oleh al-Mujamma' al-Islami (Perhimpunan Islam Ikhwanul Muslimun). Didirikan pada 1973 di Gaza, Mujamma' secara cepat mendominasi semua jenis lembaga Islam di Palestina. Kekuatan jenius dari Mujamma' terutama

adalah mengombinasikan aktivitas keagamaan dan sosial, sehingga masjid tidak hanya menjadi tempat salat tapi juga penyelenggara layanan sosial pula. Pada kenyataannya Mujamma' membangun tidak hanya masjid, tetapi juga sekolah, taman kanak-kanak, klinik, rumah sakit, perhimpunan zakat/amal, klub olahraga, sekolah perawat, dan lembaga-lembaga lain yang berkaitan. Seringkali, fasilitas-fasilitas tadi berlokasi di masjid, dan seringkali mencakup pula ruang kegiatan untuk perempuan dan gadis remaja, serta sebuah aula (Abu-Amr, 1994: 16; Mishal dan Sela, 2000, bab I dan lampiran 1). Mujamma' terdiri atas tujuh komite untuk mengawasi jaringan kelembagaannya: khotbah dan bimbingan, kesejahteraan, pendidikan, amal, kesehatan, olahraga dan konsiliasi (Mishal dan Sela, 2000: 20). Meski belum ada studi lapangan yang telah dilakukan untuk mengonfirmasi hipotesis ini, sangat mungkin Mujamma' juga mengembangkan jaringan informal yang signifikan, karena hal seperti ini terjadi juga dalam situasi yang hampir sama di Yordania, Lebanon, Iran, Mesir dan di mana-mana (Denoeux, 1993; Wiktorowicz, 2001; Singerman, 1995). Jaringan informal seperti itu akan mengikat Palestina bersama dengan cara yang baru namun sulit dideteksi. Ketika Ikhwanul Muslimun berubah menjadi Hamas pada 1987-88, Mujamma' dan semua institusinya juga bergabung ke Hamas.

Sebagai tambahan dari lembaga-lembaga berdasar agama yang lebih eksplisit ini, gerakan Islamis di Palestina membangun lembaga-lembaga layanan sosial yang banyak, terutama dalam bidang kesehatan dan pendidikan. Sama

seperti atas, banyak dari lembaga ini juga ada di bawah kontrol Mujamma'. Dalam bidang medis, misalnya, Hamas membentuk Perhimpunan Medis Ilmiah pada 1997 sebagai pengimbang dari Masyarakat Bulan Sabit Merah. Perhimpunan itu mengoperasikan klinik medis, fasilitas pengobatan gigi, dan bank darah (Mishal dan Sela, 2000: 157). Perhimpunan Ilmu dan Budaya milik Hamas, yang dibentuk selama periode Oslo, memberikan pendidikan sekolah dasar untuk ribuan anak Palestina. Dalam bidang pendidikan yang lebih penting, Hamas (melalui Mujamma') menguasai Universitas Islam di Gaza, tempat fakultas dan badan kemahasiswaan menjadi pendukung kuat Hamas di Gaza. Mujamma' mengambil alih Universitas itu dari kekuasaan Mesir menyusul perjanjian damai Israel-Mesir dan telah menjalankan universitas tersebut sejak itu. Mengikuti semua faksi PLO, Hamas bahkan masuk juga ke urusan serikat buruh dengan mendirikan Serikat Buruh Islam pada 1992.

Otoritas Palestina di bawah Yasser Arafat memiliki hubungan yang rumit dengan organisasi-organisasi ini. Untuk mengutip ulang peribahasa lama, Arafat tidak dapat hidup bersamanya dan tidak pula dapat hidup tanpanya. Lembaga-lembaga ini, terutama layanan kesehatan, memberikan dukungan tak ternilai bagi warga Palestina kebanyakan (Hroub, 2000: 241).14 Jika lembaga-lembaga ini dihilangkan secara tiba-tiba, ribuan orang akan menderita. Memang, diperkirakan 95% dari anggaran tahunan Hamas sebesar 70 juta dollar AS dipakai untuk mendukung program-progam

sosial (*Journal of Palestine Studies*, 1996: 169). Otoritas Palestina tidak dapat dengan mudah menggantikan lembaga-lembaga itu dengan lembaganya sendiri. Di pihak lain, selama periode Oslo Arafat menerima tekanan keras Amerika dan Israel untuk menutup setiap lembaga di bawah kontrol Hamas ini. Secara berkala, Arafat terpaksa bertindak, seperti dilakukannya dengan keras pada 1997 ketika Otoritas Palestina menutup lebih dari 20 lembaga amal milik Hamas (Hroub, 2000: 242). Ronde lain penutupan yang penting terjadi pada akhir 2001 dan awal 2002. Namun, biasanya, lembaga-lembaga amal itu diperbolehkan dibuka kembali setelah sementara waktu dan dengan nama baru. Hal ini merupakan bukti lebih jauh dari kepentingan Otoritas Palestina untuk membolehkan layanan sosial yang sangat dibutuhkan itu tetap beroperasi.

Hamas juga membangun lembaga mobilisasi politik yang eksplisit. Sejauh ini, yang paling penting dari lembaga itu adalah partai politik mahasiswa di universitas-unievrsitas Palestina dan sekolah menengah atas. Sepanjang 1980-an, blok Islamis di universitas-universitas Palestina menangguk dukungan signifikan. Bahkan, menyusul revolusi Iran, blok Islamis di Tepi Barat dan Gaza menguasai sejumlah badan mahasiswa. Namun, untuk sebagian besar, aliansi dengan berbagai faksi nasionalis dan kiri memungkinkan PLO tetap memelihara hegemoni di universitas-universitas Tepi Barat, meski menyerahkan otoritasnya kepada kelompok Islamis di Gaza. Sebagai akibatnya, sementara PLOkhususnya Fatahtetap merupakan kekuatan politik dominan di sebagian

besar universitas Palestina pada 1980-an, kelompok Islamis mewakili kekuatan pengimbang atau oposisi yang digdaya. Pada masing-masing dari tiga pemilihan di Universitas Berzeit yang berlangsung menjelang Intifada, kubu Islamis meraih sekitar sepertiga dari suara total, nomor dua dari Fatah. Pada pemilihan tahun akademis 1985/86 dan 1986/87 di Universitas al-Najah di Nablus, kubu Islamis memenangkan 38% dan 41% suara. Di dua pemilihan itu kubu Islamis berada di urutan kedua setelah Fatah (yang meraih 49% dan 48%), tetapi jauh melampaui kelompok faksi PLO berhaluan kiri. Hasil yang serupa terjadi di Universitas Hebron. Di Universitas Islam di Gaza, Ikhwanul Muslimun memenangkan pemilihan sepanjang 1980-an. Pada pemilihan 1987, Islamis memenangkan tiga perempat suara, dengan Fatah memperoleh terbanyak dari sisanya. Hanya di Universitas Bethlehem, yang memiliki jumlah mahasiswa Kristen yang besar serta ikatan resmi yang kuat dengan Vatikan, kubu Islamis hanya memperoleh posisi marginal. Bahkan, selama periode Oslo ketika Fatah dan Otoritas Palestina memiliki kendali langsung ke pemilihan mahasiswa, Hamas terus menjadi rival Fatah dalam pemilihan universitas, memenangkan mayoritas dukungan dalam banyak kasus.

Dalam berbagai hal, universitas lebih penting ketimbang masjid bagi gerakan Islamis di kawasan pendudukan, terutama karena universitas memiliki otonomi lebih besar di bawah pendudukan (Jarbawi, 1989). Banyak masjid terkait dengan wakaf, yang pengelolanya memiliki hubungan dengan

penguasa Israel dan Yordania. Di sisi lain, kelompok Islamis yang berbasis di universitas, tidak terikat dengan kepentingan material kepada Israel dan Yordania dan karenanya lebih mampu membangun ideologi lebih independen dari kepentingan negara. Campur tangan langsung Israel terhadap otonomi Islamis di universitas-universitas Palestina umumnya terbatas pada kekerasan militer selama konfrontasi berkala.

Meski blok mahasiswa menjadi lembaga mobilisasi politik terpenting bagi Hamas, itu bukan satu-satunya. Kendati Partai Penyelamatan Islam Nasional selalu mengatakan independen terhadap Hamas, namun kelompok dalam Hamaslah yang sebenarnya mendukung pembentukannya dalam masa persiapan untuk pemilihan legislatif di Palestina pada 1995. Hamas sendiri menolak berpartisipasi dalam pemilihan secara langsung, yang melihat pemilihan itu sebagai legitimasi bagi Perjanjian Oslo. Pembentukan partai itu mengindikasikan perpecahan dalam pemikiran Hamas tentang bagaimana terlibat dalam lembaga Otoritas Palestina. Karena absennya pemilihan sejak 1995, termasuk penundaan sampai waktu tak terbatas pemilihan tingkat kota (di dalamnya Hamas berjanji akan terlibat), peran Partai Penyelamatan Islam Nasional sebagai struktur mobilisasi tidak pernah diuji.

Hamas juga sadar akan pentingnya kehumasan dalam memobilisasi dukungan dan membingkai isu. Selama periode Oslo, Hamas mendirikan Majelis Tinggi untuk Informasi Islam yang bertujuan menyebarluaskan perspektifnya di Palestina.

Dia menciptakan biro informasi di negeri-negeri lain untuk memperluas jangkauan pesannya.

Dengan semua lembaga mobilisasi bekerja selama tiga dasawarsa, berapa kuat dukungan untuk Hamas di Tepi Barat dan Gaza? Menurut lembaga jajak pendapat yang berwibawa CPRS di Nablus, tingkat rata-rata dukungan terbuka kepada Hamas antara 1993 hingga 1997 hanya di atas 18% dari penduduk. Hroub yakin bahwa angka ini termasuk terlalu rendah, dengan menunjuk pada jawaban "tidak menjawab" dan tingginya kesertaan kandidat Hamas di berbagai pemilihan profesional dan mahasiswa. Ia yakin bahwa dukungan sebenarnya terhadap Hamas dapat mencapai 30% (Hroub, 2000: 229, 233). Dengan hancurnya upaya diplomatik dan dimulainya Intifada kedua pada September 2000, jajak pendapat lain menunjukkan Hamas telah menarik dukungan dari keseluruhan bangsa Palestina setara dengan Fatah, meskipun Fatah masih mengontrol "jalanan".

Bingkai Budaya

Untuk secara efektif memopulerkan ideologinya, gerakan sosial harus mampu memberikan ringkasan yang jelas dari ideologinya yang bergema pada audiens sasarannya. Pembingkaian kultural seperti itu mewakili versi populer, stiker jalanan, dari ideologi lebih luas. Meski tidak masuk akal mengharap ratusan ribu pendukung (yang sebagian buta huruf) untuk memiliki pengetahuan tentang detil ideologinya, Hamas tetap dapat berharap ringkasan dari pandangan hidup

ideologisnya dikenal dan diulang oleh semua pendukungnya—dan merasuki kesadaran publik lebih luas. Dengan cara ini, Hamas dapat membentuk debat publik dan imajinasi populer dengan caranya sendiri. Jelaslah, sekumpulan perangkat dalam kotak perkakas tersedia lebih banyak bagi gerakan Islamis ketimbang yang tersedia untuk, misalnya, kelompok Marxist-Leninis. Hamas memiliki waktu yang relatif singkat dalam membentuk perdebatan melalui cara ia membingkai isu. Dalam sub-bab ini, saya menyajikan lima bingkai utama yang digunakan Hamas untuk menampilkan ideologinya yang luas. Seperti dikemukakan di atas, satu kotak perkakas budaya memungkinkan munculnya ideologi yang saling bersaing dan menguatkan, yang pada gilirannya masing-masing memproduksi sejumlah kecil bingkai yang paling bagus menangkap esensi dari pandangan dunia ideologi tersebut.

1. Palestina adalah wakaf. Hamas menyebut semua tanah Palestina secara keseluruhan adalah tanah wakaf yang diberikan Tuhan eksklusif untuk kaum Muslim. Dengan begitu, tidak ada manusia atau pemerintahan yang memiliki hak untuk menegosiasikan tanah wakaf itu kepada non-Muslim. Argumen ini jelaslah bertujuan memustahilkan Arafat membangun negara Palestina yang hanya terbatas di Tepi Barat dan Gaza. Itu juga menyulitkannya untuk mengakui kedaulatan Israel di tanah Palestina selebihnya. Seperti yang tercantum dalam Pasal 11 Piagam 1988:

> Gerakan Perlawanan Islam (Hamas) percaya bahwa tanah Palestina adalah tanah wakaf Islam bagi seluruh generasi Muslim hingga Hari Kiamat. Tak ada sebagian pun yang boleh dijual atau diberikan. Tidak ada negeri Arab manapun, atau raja atau presiden atau organisasi—Palestina maupun Arab—yang memiliki hak itu. Palestina adalah wakaf Islam yang diberkahkan kepada Muslim semua generasi hingga Hari Kiamat. Dengan begitu, siapakah yang dapat mengklaim memiliki hak untuk mewakili Muslim semua generasi sampai Kiamat?... Wakaf ini akan bertahan sepanjang ada surga dan bumi. Setiap tindakan berkaitan dengan Palestina yang melanggar hukum Islam ini adalah tidak ada artinya dan sia-sia.

Seperti banyak bingkai yang bagus, argumen "Palestina sebagai wakaf" merupakan pemelintiran baru terhadap konsep kelembagaan lama. Wakaf merujuk pada sumbangan amal, biasanya tanah produktif untuk kurun waktu tertentu, demi kemaslahatan masyarakat Islam, yang dikelola oleh ulama. Sebagian besar dari Kota Tua Jerusalem, misalnya, merupakan wakaf Islam, khususnya kawasan di— dan—sekitar Hamar al-Sharif, Masjid al-Aqsha.

Semua bangsa Palestina sangat akrab dengan institusi wakaf; namun, Hamas memberikan penafsiran radikal baru pada wakaf keagamaan itu dengan mencampurbaurkan antara hak milik dan kedaulatan. Secara tradisional tanah wakaf diperlakukan sebagai bentuk hak milik (memang penerimanya biasanya menerima pemotongan pajak untuk properti wakaf). Hamas tidak mengatakan bahwa semua tanah Palastina aalah hak milik pribadi yang diberikan sebagai wakaf. Namun, ia mengklaim bahwa dalam kasus ini, wakaf mewakili

kedaulatankedaulatan Tuhan di seluruh negeri. Interpretasi yang luas tentang wakaf ini tidak pernah demikian terkenal dipromosikan dalam sejarah Islam. Ini merupakan jenis pembingkaian yang bergema di kalangan Muslim Palestina, yang hanya sangat sedikit dari mereka yang merupakan ahli sejarah.

2. *Islam adalah solusi*. Mereplikasi bingkai paling terkenal di kalangan gerakan Islamis di seluruh Timur Tengah, Hamas merumuskan bahwa "Islam adalah solusi" (*al-Islam, huwa al-hall*). Frase ini diterapkan secara rutin oleh pendukung Hamas di Palestina. Ini merupakan bagian dari pengulangan terus-menerus oleh Hamas bahwa Palestina telah hilang sebagian karena bangsa Arab telah memalingkan muka dari Islam, dan hanya dengan memeluk kembali Islam maka Palestina dapat kembali. Keseluruhan Piagam Hamas pada 1988 dapat dibaca seperti ini, dengan sejumlah kutipan dari al-Quran yang dipakai untuk memotivasi Muslim ke dalam ikatan lama. Sedikit kutipan di luar al-Quran dari Piagam (pasal 6, 8 dan 9) telah cukup untuk menegaskan bingkai Hamas bahwa Islam dan hanya Islam merupakan jalan terbaik untuk memperoleh kembali hak Palestina:

> telah tumbuh dalam zaman ketika Islam telah dilepaskan dari kehidupan sehari-hari. Kebenaran telah dijungkir-balikkan, konsep telah dikacaukan, dan nilai-nilai telah ditransformasikan; dosa berjaya, penindasan dan kegelapan menyebarluas, dan para penakut berubah menjadi singa. Tanah air telah direbut, dan orang telah diusir dan jatuh ke lembah kehinaan di mana-mana di muka bumi.

> Kebenaran telah musnah dan digantikan oleh kejahatan. Tak ada lagi yang ada di tempat semestinya, karena Islam tiada di dalam penglihatan, semuanya berubah85 Hamas berutang loyalitas kepada Allah, diturunkan dari Islam pandangan hidupnya, dan berjuang untuk menegakkan panji Allah di setiap jengkal Palestina85 Dalam ketiadaan Islam, pertikaian memuncak, penindasan dan kerusakan merajalela, dan perang serta pertempuran terjadi85 Allah adalah tujuan kita, Rasulullah adalah model, al-Quran adalah konstitusi, jihad adalah jalan kami, dan kematian di jalan Allah adalah hasrat yang paling kami rindukan.

Pesan sederhana bahwa "Islam adalah jawaban" atau "Islam adalah solusi" ini sangat kuat. Tak perlu dikatakan lagi, "Islam" sendiri tidak memiliki "solusi" yang ditawarkan. Namun, interpretasi Hamas terhadap Islamlah yang merupakan jawaban nyata terhadap konflik Palestina.

3. *Konspirasi Yahudi*. Hamas, seperti sebagian besar gerakan Islamis, secara fundamental anti-Yahudi (dalam definisi yang secara umum dipahami). Ini dilihat setidaknya dalam dua cara. Pertama, wacana Hamas merujuk terutama pada "Yahudi" (*al-Yahud*), lebih banyak daripada "Zionist" (*al-sahyuniyun*), dan hampir tidak pernah merujuk pada "bangsa Israel" (*al-isra'iliyun*), sehingga mereka memandang konflik Palestina dalam istilah keagamaan, bukannya kebangsaan. Untuk hal ini, mungkin, Hamas dapat dimaafkan karena Yahudi Israel sendiri lebih sering merujuk pada "Yahudi" ketimbang "bangsa Israel". Dengarkan slogan kampanye Benyamin Netanyahu yang terkenal yang menganggap

dirinya sebagai "Berkah bagi Yahudi." Namun, Hamas dapat disebut anti-Semitik sesungguhnya karena usaha mereka untuk menyebarluaskan ejekan bahwa Yahudi menguasai dunia, terutama kesehatan keuangan dunia. Memang, menurut Hamas, Yahudi terlibat dalam konspirasi akbar, terutama melalui Amerika Serikat, terhadap Palestina, Arab dan Muslim. Hanya konspirasi ini yang mencegah Muslim dan Palestina meraih apa yang semestinya menjadi milik mereka. Konspirasi ini juga terlihat dalam rumor bahwa Yahudi terlibat di belakang serangan 11 September 2001 terhadap Gedung World Trade Center (Yahudi, kemungkinan Mossad, ada di belakang serangan itu; Yahudi yang bekerja di gedung itu diberitahu lebih awal untuk meninggalkan gedung; dan sebagainya), dan dalam peristiwa lain. Sekali lagi, Piagam Hamas secara tegas melukiskan konspirasi Yahudi ini. Selain membenarkan kesahihan dokumen *Protocol of the Elders of Zion* (pasal 32), Piagam Hamas juga membahas tentang konspirasi Yahudi pada pasal 22:

> Yahudi telah sejak lama membuat rencana untuk meraih posisi sekarang, dengan melihat langkah efektif mereka terhadap masalah-masalah mutakhir. Jadi, mereka telah merampas sangat banyak harta yang membuat mereka memiliki pengaruh, yang akhirnya mereka pakai untuk mewujudkan tujuan mereka. Melalui uang, mereka menguasai media internasional, seperti kantor berita, koran, percetakan, stasiun siaran dan sejenisnya. Dengan uang, mereka membiayai revolusi Prancis, revolusi Komunis, dan sebagian besar revolusi di sini dan di sana yang pernah dan sedang kita dengar. Dengan kekayaan, mereka membangun organisasi bawah tanah di seluruh dunia, seperti Freemasons,

> Rotary dan Lions Club, dan sebagainya untuk menghancurkan masyarakat dan mempromosikan kepentingan Zionisme. Itu semua merupakan organisasi-organisasi penghimpun data intelijen yang sangat merusak. Dengan kekayaan, mereka mengendalikan negeri imperialis dan mendorong mereka untuk menduduki banyak negeri untuk mengeksploitasi sumber daya mereka dan menyebar-luaskan perilaku kotor. Menyangkut perang lokal dan internasional, izinkan kami berbicara tanpa keraguan. Mereka ada di belakang Perang Dunia I yang menghancurkan kekhalifahan Islam, merampas keuntungan material, memonopoli kekayaan bahan baku, dan memaksakan Deklarasi Balfour. Mereka menciptakan Liga Bangsa-Bangsa dan melaluinya mereka menguasai dunia. Mereka di balik Perang Dunia II, yang setelahnya mereka tumbuh makin makmur melalui perdagangan senjata. Mereka menyiapkan pembentukan negara mereka; mereka memerintahkan Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB), bersama dengan Dewan Keamanan (PBB) dibentuk, sehingga mereka dapat menguasai dunia melalui lembaga-lembaga itu. Tidak ada perang yang pecah di mana-mana tanpa mereka terlibat di belakangnya.

Sayangnya, sentimen anti-Yahudi itu mudah diterima oleh rakyat Palestina kebanyakan, yang siap percaya adanya konspirasi Yahudi. Jadi dengan membingkai konflik semata-mata sebagai hasil-sampingan (*by-product*) kekuasaan Yahudi yang lebih besar, Hamas mampu memproduksi pesan yang menggemakan kebenaran bagi banyak orang sekaligus memaafkan Palestina atas kelemahan mereka: tidak mungkin rakyat yang sederhana dapat mengalahkan kekuasaan seperti itu. Namun, perlu dicatat, pesan ini bertentangan dengan bingkai kedua bahwa Islam adalah solusi. Implisit di dalam bingkai ini adalah pikiran bahwa jika Palestina dan Arab tidak mengabaikan Islam, maka semuanya akan beres-beres saja sekarang. Memang, konsistensi bukanlah persyaratan yang

dibutuhkan dalam pembingkaian budaya.

4. *Kesabaran adalah hal paling utama*. Proses perdamaian akan gagal dengan sendirinya. Hamas telah menanggapi proses perdamaian, sejak konferensi Madrid 1991, dengan mengajak untuk bersabar (Mishal dan Sela, 2000). Konsep sabar telah digunakan oleh Hamas untuk memberikan pembenaran terhadap sejumlah keputusan strategis dan taktis. Secara strategis, kata 'sabar' menggarisbawahi argumen bahwa Perjanjian Oslo cacat secara fatal dan akan hancur oleh logikanya sendirihanya soal waktu. Pemimpin Hamas, Musa Abu Marzuq mengatakan:

    > Dari sejak awal, Hamas telah mengatakan perjanjian ini tidak akan berhasil. Perjanjian Oslo adalah dokumen ayng sangat kabur yang karena sifatnya yang spesial, tidak akan mampu membebaskan Palestina dari pendudukan Israel. Perjanjian Itu tidak akan meletakkan Palestina ke jalan menuju negeri merdeka. Keputusan lewat Perjanjian Oslo akan selalu dibuat oleh pihak yang kuat, yang dalam hal ini adalah Israel. Palestina tidak akan meraih apa-apa dari perjanjian itu, dan kami telah mengatakan hal itu kepada Yaser Arafat. (1997)

Dengan logika ini, tentu saja, berarti bahwa Hamas tidak perlu tidak bersabar dalam mencoba untuk memperkuat kehancuran Oslo karena itu pasti akan terjadi apapun kondisinya. Jadi, ketika Hamas relatif berdiam diri, konsep sabar dapat menjelaskan tindakan berdiam diri itu. Di lain pihak, ketika Brigade Izz al-Din al-Qassam milik Hamas melakukan serangan, itu tidak bertentangan dengan sabar

pula, karena kesabaran tidak niscaya berarti menuntut kepasifan sama sekali.

Pada sisi taktis, konsep sabar membolehkan para pemimpin Hamas untuk mengambil posisi yang tampak bertentangan, misalnya menolak legitimasi Israel sambil menunjukkan kesediaan untuk menerima sebuah negeri Palestina hanya di Tepi Barat dan Gaza, bersebelahan dengan Israel, sebagai "solusi sementara". Melalui lensa sabar, mereka dapat mengambil pandangan jangka panjang dan menerima konsep negara seperti itu semata-mata sebagai langkah perantara untuk pembebasan Palestina secara keseluruhan pada akhirnya. Argumen ini dibuat secara rutin oleh pemimpin Hamas, seperti dalam pernyataan berikut oleh kepala biro politik Hamas Khalid Mish'al dalam wawancara dengan NPQ pada 1997:

> Kami tidak mempunyai masalah untuk menerima Jalur Gaza dan Tepi Barat sebagai solusi transisional, tetapi tanpa merelakan hak kami atas tanah Palestina selebihnya dan tanpa memberikan legitimasi kepada negeri pendudukan dan agresi [Israel]. Pembebasan transisional ini hanyalah satu tahapan dari perjuangan kami untuk pembebasan total Palestina. (Pertanyaan: Apakah Anda siap untuk solusi sementara, namun dalam jangka panjang Anda menolak hidup berdampingan dengan sebuah negeri Yahudi?" Jawab: "Tentu saja".)

Konsep sabar, sementara Perjanjian Oslo gagal, dan mengambil pandangan jangka panjang selama bergenerasi, merupakan daya tarik yang sulit dibantah di kalangan bangsa Palestina, terutama setelah tahun demi tahun "perdamaian"

berjalan tanpa terlihat ada perdamaian (kecuali makin banyaknya permukiman Yahudi). Dengan kata lain, sementara Perjanjian Oslo runtuh, Hamas berada dalam posisi sempurna untuk mengatakan, "Dulu kami telah mengingatkan hal itu." Ini hanya menambah kredibilitas pesan Hamas.

5. Hamas menawarkan nasionalisme yang lebih otentik. Gerakan nasional Palestina memiliki sejarah yang panjang, dan sebuah pesaing kekuasaan di Palestina menolak sentimen nasionalis menuju kehancuran. Dalam kekosongan filosofis, Islamisme dan nasionalisme hanya punya sedikit kesamaan. Apa yang perlu dilakukan Hamas, dan sudah dilakukannya, adalah membingkai nasionalisme dalam cara yang lain dan kemudian menyodorkan varian nasionalismenya yang lebih otentik dan kuat. Hamas telah melakukan ini dalam kurun waktu yang panjang. Pada awal 1980-an, partai-partai nasionalis secara terbuka mengecam Ikhwanul Muslimun sebagai alat dari penguasa pendudukan. Karena itu, pembingkaian masalah nasionalisme itu harus dilakukan secara hati-hati agar tidak membangkitkan hantu lama ini. Piagam adalah upaya Hamas untuk pertama-tama memuji nasionalisme Palestina dan PLO seraya menyodorkan visi yang sedikit berbeda. Banyak bagian dari Piagam memuji peran sah dari nasionalisme yang dimainkan dalam perjuangan Palestina (Pasal 12 dan 14):15

Nasionalisme, dari sudut pandang Hamas, merupakan bagian dari agama kita. Tidak ada dalam nasionalisme yang lebih signifikan dan penting ketimbang menjalankan jihad ketika musuh menguasai tanah Muslim. Sementara nasionalisme lain peduli hanya pada perjuangan material, kemanusiaan dan teritorial, nasionalisme Hamas memiliki semua itu ditambah sifat keilahian yang lebih penting yang memberi jiwa dan kehidupan. Masalah pembebasan Palestina terikat dalam tiga lingkaran: lingkaran Palestina, lingkaran Arab, dan lingkaran Islam. Masing-masing lingkaran ini memiliki peran dalam perjuangan melawan Zionisme.

Sejalan dengan penerimaan terhadap nasionalisme, Hamas juga memberikan penghargaan kepada organisasi yang mengusung nasionalisme, khususnya PLO (pasal 25 dan 27):

> Hamas menghargai gerakan-gerakan nasionalis Palestina dan menghormati situasi dan kondisi mereka. Hamas mendukung mereka sepanjang mereka tidak menyatakan patuh kepada Komunis Timur atau Salibis Barat. Gerakan ini memberi jaminan kepada seluruh aliran nasionalis yang beroperasi di wilayah Palestina dalam rangka pembebasan Palestina, bahwa Gerakan ini di sana untuk mendukung dan membantu mereka. Organisasi Pembebasan Palestina (PLO) adalah yang terdekat dengan hati Hamas. Di antara para anggota PLO terdapat ayah, saudara, sepupu dan teman kami; dan orang Muslim tidak menjauhkan dirinya dari ayah, saudara, sepupu atau teman. Tanah air kita adalah satu, masalah kita adalah satu, nasib kita adalah satu, dan pihak musuh adalah musuh bersama bagi kita semua.

Namun, Hamas berargumen bahwa alasan PLO mengadopsi ideologi nasionalis sekular tidaklah melalui pilihan yang didasari atas pertimbangan matang (*informed choice*), tetapi karena "kebingungan ideologis yang melanda Dunia Arab sebagai hasil dari serangan ideologis yang di bawah pengaruhnya Dunia Arab sudah jatuh sejak kekalahan dalam Perang Salib" (pasal 27). Hal itu hanyalah disebabkan karena kebingungan yang sengaja ditanamkan oleh "kalangan Orientalis, misionaris dan imperialis, sehingga PLO mengadopsi gagasan negara sekular." Sementra kekeliruan persepsi dalam tubuh PLO dapat dipahami dalam konteks sejarah mereka sendiri, demikian argumen Hamas dalam pasal 27, sekularisme yang diadopsi PLO itu tidak dapat didamaikan dengan watak sejati Palestina yang Islami:

> Sekularisme sepenuhnya bertentangan dengan ideologi keagamaan, baik dalam sikap, perilaku, maupun keputusan-keputusannya. Inilah kenapa, dengan segala apresiasi kami terhadap PLOdan seperti apa PLO mungkin nantinyadan tanpa mengecilkan perannya dalam konflik Arab-Israel, kami tidak dapat merekonsiliasikan Palestina Islami dengan sekularisme. Pada hari ketika PLO mengadopsi Islam sebagai pandangan hidup, kami akan menjadi tentaranya dan menjadi bahan bakar bagi apinya, yang akan membakar musuh-musuh kita. Sampai hari itu, dan kami berdoa hal itu akan terjadi tidak lama lagi, posisi Hamas terhadap PLO adalah seperti seorang anak terhadap ayahnya, saudara terhadap saudaranya, sepupu terhadap sepupunya: Kami akan ikut merasakan penderitaannya dan mendukung mereka dalam melawan musuh kita, serta berharap mereka akan bijaksana dan memperoleh hidayah.

Dengan menerima visi Hamas tentang interpretasi nasionalismenya, seorang Palestina dapat secara bersamaan

mendukung Hamas sekaligus tetap menganggap dirinya sendiri sebagai patriot Palestina. Itu sebabnya, Abu Marzuq dapat secara sah mengklaim sebagai seorang nasionalis Palestina karena kini mengusung harapan Palestina dan akan berjuang untuk mencapai identitas Palestina serta mencapai kemerdekaan" (1997). Atau, juru bicara Hamas Ibrahim Abu Ghawsya dapat menyatakan, "Sejarah akan mencatat bahwa Hamas adalah kelompok Palestina yang membela jalinan masyarakat Palestina. Situasi tentu akan berbeda seandainya kalangan Islamis memegang kekuasaan dan gerakan Fatah yang sekular menjadi oposisi" (1998). Nasionalisme adalah hal yang besar, tetapi hanya dalam konteks interpretasi Hamas tentang apa makna sebenarnya nasionalisme itu.

Kesimpulan

Saya telah mencoba untuk menunjukkan bahwa teori gerakan sosial (TGS) dapat memberi pemahaman yang sangat berharga tentang Hamas dan bahwa Hamas dapat dimengerti sebagai sebuah gerakan sosial, seperti halnya gerakan-gerakan sosial lain di seluruh dunia. Dengan demikian, ada dua tujuan yang akan dapat dicapai. Pertama, meneruskan tren mutakhir yang berkembang dalam studi-studi Timur Tengah untuk sadar akan teori dalam memperlakukan data, baik melalui pembentukan teori baru atau, seperti dalam kasus ini, menerapkan teori ilmu sosial yang ada untuk sebuah studi kasus Timur Tengah. Kedua, menunjukkan suatu hal yang berlawanan dengan Orientalisme (yang umumnya menyebar luas melalui media dan kebijakan dunia, ketimbang dalam

lingkungan akademis) bahwa Islamisme, seperti banyak hal lain tentang Muslim, sesungguhnya dapat dipahami melalui penerapan konsep-konsep umum dan tidak berada dalam ruang penjelasan yang berlainan di mana perangkat teori yang sama sekali berbeda diperlukan untuk memahaminya.

Lebih dari itu, saya berargumen bahwa TGS paling baik dipahami sebagai jalan tengah antara penjelasan strukturalis dan teori pilihan rasional tentang tindakan kolektif, yang mengakui adanya kendala ketika pilihan dibuat dan kegunaan dari tindakan yang disengaja. Perangkat analitis yang tersedia bagi para teoretisi gerakan sosial dapat membangun pemahaman konseptual yang lebih kuat mengenai kelompok seperti Hamas ketimbang melalui pendekatan-pendekatan analitis pesaingnya.

Akhirnya, saya berpendapat bahwa kaitan antara "kelompok teroris" dan gerakan-gerakan sosial jauh lebih kompleks dan problematik daripada yang dapat dijelaskan oleh kategorisasi yang simplistik. Hubungan dinamis antara kekerasan taktis dan sebuah gerakan sosial memiliki implikasi-implikasi kebijakan dan teoretis yang mendalam. ***

Catatan Akhir

1. Bagian berikut ini mendiskusikan mazhab-mazhab tersebut dari segi tipe-tipe ideal (*ideal types*). Meskipun saya mengakui bahwa terdapat upaya-upaya penting untuk menjembatani pembagian mikro/makro, untuk kepentingan analitis saya menyoroti kecenderungan-kecenderungan yang khas dalam masing-masing pendekatan yang berbeda.
2. Sebuah kumpulan esai yang sangat bagus yang secara eksplisit menggunakan teori pilihan rasional untuk menjelaskan pemberontakan dapat ditemukan di dalam *Rationality and Revolution* (Taylor, 1988).
3. Sebagian teoretisi pilihan rasional telah mulai menerapkan model mereka pada pembuatan keputusan strategis oleh kelompok. Ini akan terlihat mengabaikan pilar-pilar teoretis yang fundamental dari teori pilihan rasional.
4. Mungkin pernyataan yang paling canggih hingga saat ini tentang mengapa teori gerakan sosial memberikan penjelasan yang lebih baik mengenai volunterisme dan hubungannya dengan struktur dibanding teori pilihan rasional maupun teori struktural adalah pandangan Jeffrey Berejikian dalam "Revolutionary Collective Action and the Agent-Structure Problem" (1992).

   Ada bukti yang menunjukkan bahwa di Mesir pada dekade 1990-an, profil Islamis radikal yang tipikal agak berubah menjadi orang-orang yang lebih muda dan kurang terdidik. Menurut statistik Ibn Khaldun Center mengenai kalangan Islamis yang tertangkap, kalangan Islamis yang "tipikal" adalah berusia lebih muda (umur rata-rata berkisar dari akhir 20 tahunan menjadi awal 20 tahunan pada sejak 1970-an), kurang terpelajar (empat dari lima Islamis pada dekade 1970-an adalah mahasiswa; sedangkan pada 1990-an, hanya satu dari lima yang pernah kuliah di perguruan tinggi), dan kurang terkena urbanisasi (55 persen berasal dari kota besar pada tahun 1970-an, menjadi hanya 15 persen pada 1990-an).
5. Argumen ideologis untuk pandangan-pandangan yang seperti itu paling terkenal diartikulasikan oleh Sayyid Qutb dalam sebuah buku (yang berjudul *Ma'allim f'il-Thariq*, secara harfiah berarti *Penunjuk Arah Jalan*) yang secara tidak langsung menyerukan penggulingan rezim Nasser. Qutb, yang berusaha membawa Ikhwanul Muslimun ke arah yang lebih konfrontatif, digantung karena ide-idenya itu.
6. Sekalipun piagamnya hanya menyerukan kepada kegitan-kegiatan sosial dan budaya, Ikhwanul Muslimun di Yordania pada saat yang jelas merupakan

sebuah organisasi politik. Ikhwanul Muslimun dimanfaatkan oleh rezim yang berkuasa untuk mengimbangi pan-Arabisme dan Islamis yang lebih radikal.

7. *Dalam Intifada* yang terbit pada 1990, Don Peretz menunjukkan bahwa di Gaza saja ada delapan cabang Ikhwanul Muslimun pada 1980-an (103).
8. Ada perdebatan menyangkut penafsiran tentang pembentukan Hamas. Ziad Abu-Amr, dalam *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza* (1994), menyatakan bahwa pembentukan Hamas tidak mewakili perpecahan dengan Ikhwanul Muslimun, melainkan merupakan kelanjutan logis dari kebijakan Ikhwanul Muslimun, yang dibuat oleh pemimpin-pemimpin Ikhwanul Muslimun yang lama (67-68). Analisisnya menyangkal berbagai macam tekanan internal yang muncul di tubuh Ikhwanul Muslimun, yang sebagian dikarenakan perubahan pola rekrutmen pada 1980-an. Pada saat yang sama, Abu-Amr mengakui bahwa radikalisasi gerakan Islamis memang terjadi (134), ia tetapi tidak memberikan penjelasan sosiologis bagi perubahan yang terjadi. Model yang digunakan di atas mengoreksi kekurangan ini.
9. Untuk kejelasan, saya merujuk pada Hamas secara keseluruhan pada bagian ini, tanpa mencoba untuk membedakan antara Ikhwanul Muslimun pra-1987 dan Hamas pasca-1987.
10. Pada akhir 1970-an dan awal 1980-an, Israel membantu menyediakan sistem "Liga Desa", organisasi orang-orang Palestina lokal yang dirancang sebagai lembaga antara populasi penduduk lokal Palestina dan pemegang otoritas Israel. Kebanyakan orang-orang Palestina memandang bahwa mereka yang berpartisipasi di dalam Liga itu sebagai kolaborator.
11. Poleg bertugas sebagai panglima IDF di Gaza dari Juli 1988 sampai Maret 1990 dan kemudian terpilih menjadi Walikota Natanya. Dalam sebuah wawancara yang diterbitkan pada 15 Desember 1994 di *Mideast Mirror*, ia menyatakan: didirikan oleh kami, pada pertengahan 1980-an, sebagai gerakan tandingan atas PLO. Maksud pendiriannya adalah bahwa Hamas akan mengadakan kegiatan-kegiatan kebudayaan, pendidikan, dan kemanusiaan. Dalam beberapa bulan, gerakan ini berkembang menjadi lebih militan dan mulai memimpin perlawanan dengan kekerasan, termasuk penggunaan senjata untuk melawan IDF" (5-6). Marwan Muasher, dutabesar pertama Yordania di Israel dan mantan jurubicara delegasi Yordania di Washington untuk pembicaraan perdamaian, suka mengungkapkan cerita yang menegaskan kecurigaan di kalangan para pembuat-kebijakan ini. Ketika delegasi pergi untuk bertemu dengan Presiden Bush, seorang utusan mengatakan bahwa

Israel telah "menciptakan" Hamas. Karena terkejut, Bush memalingkan muka ke penasihatnya Dennis Ross dan menanyakan kebenarannya. Ross membenarkannya (wawancara dengan Marwan Muasher, 11 April 1994, Amman).

12. Dukungan dana juga terjadi (lihat Shipter 1986, 177). Michael Sela, seorang jurnalis Israel terkemuka, melaporkan bahwa bantuan juga mencakup penyediaan senjata bagi kalangan Islamis tertentu, walaupun ini tentu saja bukan bentuk bantuan yang umum. Lihat artikelnya, *"The Islamic Factor," Jerussalem Post*, 25 Oktober 1989.
13. Bank Dunia mencatat bahwa, sebelum Oslo, LSM-LSM Palestina (termasuk LSM-LSM Hamas) menyediakan 60 persen biaya pemeliharaan kesehatan primer dan 50 persen biaya perawatan kesehatan sekunder di Tepi Barat dan Gaza.
14. Hamas menggunakan bahasa Arab *wataniyah*, bukan *qawmiyah*. Yang pertama biasanya dipakai dalam bahasa Arab untuk mewakili nasionalisme yang berbasis-negara (misalnya nasionalisme Mesir), sedangkan yang terakhir merupakan pengertian komunal atau etnik dan digunakan dalam ucapan "Nasionalisme Arab" (*al-qawmiyah al-'Arabiyah*).

Sumber Kutipan

Abu-Amr, Ziad. 1990. Wawancara. Yerusalem Timur dan Ramallah, 20 Januari.

—. 1994. *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza*. Bloomington: Indiana University Press.

Ajami, Fouad. 1981. *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967*. Cambridge: Cambridge University Press.

Al-'Alami, 'Imad. 1992. Wawancara. Filastin al-Muslima, Agustus.

Ansari, Hamied N. 1984. "Revolutionary Collective Action and the Agent-Structure Problem." *American Political Science Review* 86, 3 (September): 647-57.

Denoeux, Guilain. 1993. *Urban Unrest in the Middle East: A Comparative Study of Informal Networks in Egypt, Iran, and Lebanon*. Albany: SUNY Press.

Gamson, William, dan David Meyer. 1996. "Framing Political Opportunities." Dalam Doug McAdam, John D. McCarthy, dan Meyer Zald (ed.). *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. New York: Cambridge University Press. Hlm. 275-90.

Ghawsha, Ibrahim Abu. 1998. Al-Urdun (Jordan), 24 Oktober. Dikutip dalam *Foreign Broadcast Information Service*.

Goldstone, Jack. 1994. "Is Revolution Individually Rational? Groups and Individuals in Revolutionary Collective Action." *Rationality and Society* 6, 1 (Januari): 139-64.

Guenena, Nemat. 1986. "The Jihad: An Islamic Alternative in Egypt." *Cairo Papers in Social Science* 9, monograf 2 (Musim Panas).

Halpern, Manfred. 1963. *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Hroub, Khaled. 2000. *Hamas: Political Thought and Practice.* Washington, D.C.: Institute for Palestine Studies.

Ibrahim, Saad Eddin. 1980. "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups, Methodological Note, and Preliminary Findings." *International Journal of Middle East Studies* 12, 4 (Desember): 423-53.

Jarbawi, Dr. Ali. 1989. Wawancara. Ramallah, 27 September.

Lichtheim, George. 1964. "From Finland Station." *New York Review of Books*, 17 Desember.

Marzuq, Musa Abu. 1997. Al-Hayat, 19 Januari. Dikutip dalam *Foreign Broadcast Information Service.*

Mish'al, Khalid. 1997. Wawancara. *NPQ*, Musim Gugur.

Mishal, Shaul, dan Avraham Sela. 2000. *The Palestinian Hamas: Vision, Violence, and Coexistence*. New York: Columbia University Press.

Mitchell, Richard P. 1969. *The Society of Muslim Brethren*. London: Oxford University Press.

Nazzal, Muhammad. 1994. Wawancara. Amman, Yordania, 13 April.

Peretz, Don. 1990. *Intifada: The Palestinian Uprising*. Boulder: Westview.

Sela, Michel. 1989. "The Islamic Factor." *Jerussalem Post*, 25 Oktober.

Shipler, David. 1986. *Arab and Jew: Wounded Spirits in a Promised Land.* New York: Times Books.

Singerman, Diane. 1995. *Avenues of Participation: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Skocpol, Theda. 1979. *States and Social Revolutions.* New York: Cambridge University Press.

—. 1994. *Social Revolutions in the Modern World.* New York: Cambridge University Press.

Swidler, Ann. 1986. "Culture in Action: Symbols and Strategies." *American Sociological Review* 51 (April): 273-86.

Taylor, Michael (ed.). 1988. *Rationality and Revolution.* New York: Cambridge University Press.

Wallerstein, Immanuel. 1990. "The French Revolution as a World-Historcal Event." Dalam Ferenc FehE9r (ed.). *The French Revolution and the Birth of Modernity*. Berkeley: University of California Press. Hlm. 117-49.

Walzer, Michael. 1979. "A Theory of Revolution." *Marxis Perpectives* 2, 1: 31.

Wiktorowicz, Quintan. 2001. *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan.* Albania: SUNY Press.



Bagian II

JARINGAN DAN ALIANSI

Aktivisme Islam

Bab 5

Dunia Gerakan Sosial Islamis yang Berjejaring[1]

Diane Singerman

Memahami aktivisme Islam merupakan suatu persoalan yang sangat penting setelah peristiwa 11 September 2001. Khalayak yang lebih luas kini menaruh perhatian pada kelompok-kelompok seperti al-Qaeda dan Kelompok Islam Mesir, dan berusaha untuk memahami makna, motif, dan organisasi gerakan-gerakan ini. Sebagian pihak melakukan hal itu sekadar untuk memahami suatu fenomena yang tampaknya baru, suatu aktor penting dalam politik dunia; sebagian yang lain melakukan hal itu dengan tujuan menanggapi serangan 11 September dan menggagalkan operasi-operasi yang direncanakan organisasi-organisasi tersebut di masa yang akan datang. Entah tujuannya adalah pengetahuan atau pemberantasan, pemahaman kita tentang aktivisme Islam akan sangat terbantu dengan melihat fenomena itu sebagai suatu

bentuk aktivitas gerakan sosial, dan dengan demikian kita dapat memanfaatkan kumpulan teori dan karya kesarjanaan yang begitu luas dan terus bertambah tentang gerakan sosial pada umumnya.

Mungkin tampak problematis bagi sebagian pembaca untuk membandingkan antara aktivisme Islamis radikal dan gerakan-gerakan sosial lain yang popular seperti gerakan perempuan atau gerakan hak-hak sipil di Amerika Serikat. Seperti yang nanti saya tunjukkan, metode perbandingan menjelaskan kesamaan-kesamaan di antara berbagai gerakan di berbagai tempat dan waktu, dan juga memperlihatkan kekhasan mereka. Pada saat yang bersamaan, metode perbandingan menantang posisi yang hampir sama, yang dikemukakan oleh banyak pihak di media, pemerintahan, akademi, dan dunia kebijakan, bahwa aktivisme Islamis "sangat khas" dan unik karena faktor-faktor religius, etnis, regional, atau budaya.

Dalam bab ini, saya ingin memperlihatkan bahwa aktivisme Islam tidaklah unik, melainkan memiliki elemen-elemen yang mirip dengan semua gerakan sosial. Struktur organisasi, pernyataan sikap, identitas kolektif, dan hal-hal lain dari gerakan-gerakan Islam mirip dengan yang ada pada gerakan-gerakan lain di seluruh dunia. Namun, apa yang khas pada gerakan-gerakan Islam adalah konteks politik di mana mereka bergerak. Banyak rezim di Timur Tengah menggunakan eksklusi dan represi politik untuk memelihara

kekuasaan. Dalam keadaan seperti itu, warga negara terpaksa mengorganisasi diri melalui berbagai jaringan informal dan membentuk identitas kolektif melalui jaringan-jaringan ini; dan ciri gerakan Islamis inilah yang menjadikannya khas dibanding gerakan-gerakan sosial yang lain. Dunia yang saling terkait yang membentuk kehidupan pergaulan di Timur Tengah merupakan suatu hal yang menjelaskan kemunculan dan kekuatan organisasi gerakan-gerakan ini, dan juga kemampuan elemen-elemen ekstrem seperti al-Qaeda dalam menjalankan serangan-serangan yang demikian rumit, mahal dan sangat mengerikan.

Saya akan mulai dengan membahas lanskap politik Timur Tengah modern dan wataknya yang sangat represif. Ongkos partisipasi politik di wilayah itu tinggi, dan karena itu bentuk-bentuk ekspresi politik yang konvensional tidak tersedia. Sebagai alternatif, orang-orang beralih ke jaringan-jaringan informal untuk mengorganisasi dan mengusung kepentingan mereka. Jaringan kompleks kesaling-terkaitan tersebut merupakan inti gerakan-gerakan Islam, dan sangat penting untuk memahami itu semua. Jaringan bukan hanya sarana yang paling praktis dan mudah untuk membentuk gerakan dalam lingkungan politik seperti itu. Ia juga merupakan sabuk pengikat utama identitas kolektif, yang menyatukan gagasan, perasaan, pemikiran orang-orang melintasi hierarki sosial, politik dan ekonomi. Saya kemudian akan mengulas dinamisme antara jaringan dan rasa solidaritas yang dimunculkannya. Secara khusus, saya memperlihatkan

bagaimana identitas kolektif ditempa melalui perasaan dan ikatan-ikatan yang dibentuk oleh berbagai jaringan. Teori gerakan sosial membantu kita untuk memahami pembentukan dan makna identitas-identitas ini, ketika para aktivis merangkul komunitas para simpatisan yang mulai muncul namun tidak terlihat. Saya menyimpulkan dengan melihat bahwa dimensi transnasional aktivisme Islamis, khususnya variannya yang paling militan seperti jaringan al-Qaeda, didasarkan pada suatu identitas kolektif yang ditempa oleh jenis-jenis represi dan jaringan-jaringan informal yang umum ditemukan baik di tingkat domestik maupun regional di Timur Tengah sekarang ini.

Keluarga, Dinasti, Monarki, dan Politik Perseteruan

Gerakan-gerakan sosial muncul dari konteks-konteks lokal tertentu, dan lingkungan politik ini merupakan kunci bagi pemahaman tentang agenda dan arah sebuah gerakan Islamis. Timur Tengah, sebagai sebuah wilayah, dicirikan oleh eksklusi politik dan praktik-praktik kewarganegaraan yang sangat terbatas. Monarki, kekuasaan dinasti, dan militer mendominasi kehidupan politik, begitu jelas dan sederhana. Berbagai keluarga, dengan hak turun-temurun untuk berkuasa, memerintah 14 negara Timur Tengah, yang mencakup Kerajaan Maroko, Kerajaan Hasemit Yordania, Kerajaan Arab Saudi, Kuwait, Bahrain, *Qat*ar, Kesultanan Oman, dan tujuh anggota federasi Uni Emirat Arab (Abu Dhabi, Dubai, Sharjah, Ajman, Umm al-Qaiwain, Ras al-Khaimah, Fujairah). Bahkan di beberapa negara di mana partai-partai oposisi

terpilih berpartisipasi dalam parlemen dan para perdana menteri memiliki kekuasaan, terutama Maroko dan Yordania, badan-badan legislatif tetap tunduk pada kesenangan sang raja, dan partai politik dan kelompok-kelompok yang lain mengalami berbagai kekangan legal dan ekstra-legal dalam hal penggalangan dana, mobilisasi, dan kebebasan berkumpul (Posusney, 2001). Meskipun beberapa rezim dinasti, seperti Bahrain, belakangan ini merestrukturisasi pemerintahan mereka ke arah suatu monarki konstitusional dengan berbagai janji otonomi yang lebih besar, pada saat yang sama mereka menekankan kembali ciri monarki mereka (lihat Herb, 1999, untuk pembahasan yang menyeluruh tentang perbedaan dan persamaan monarki-monarki Timur Tengah).

Di samping monarki dan rezim-rezim kesultanan di Teluk Arabia, suksesi dinasti diharuskan sekalipun pada rezim-rezim yang menyatakan dirinya sekular dan nasionalis seperti Ba'th di Suriah, dan putra-putra dari para penguasa sekular seperti Saddam Hussein di Irak (sebelum invasi A.S. pada 2003), Qadhafi di Libya, Mubarak di Mesir, dan Ali Abdullah Salih di Yaman, dikabarkan "ikut bertarung" dalam suksesi. Dalam rezim-rezim ini, ideologi-ideologi developmentalis dan nasionalis bertindak sebagai dasar legitimasi dan otoritas, namun pertalian keluarga tampaknya lebih kuat ketimbang ideologi-ideologi nasionalisme Arab dan politik Ba'th. Prinsip suksesi dinasti berakar sangat kuat, misalnya, dalam pemikiran Hafez al-Assad sehingga setelah kematian sang ahli-waris—Basil al-Assad—dalam suatu kecelakaan mobil pada 1994, ia

segera memanggil pulang anaknya yang lain, Bashar al-Assad, dari Eropa (tempat ia belajar ophthalmology), dan memberinya pelatihan singkat tentang kekuasaan Alawi/Ba'th, dan segera memberinya jabatan di militer.

Meski masih terlalu awal untuk mengatakan apakah Mesir, Libya, atau Yaman akan mengikuti langkah Suriah dan membentuk dinasti-dinasti dengan sistem politik yang tampak nasionalis, sekular, dan otoritarian, namun arah tersebut akan konsisten dengan rezim-rezim lain di wilayah itu. Sebagai contoh, di Mesir Hosni Mubarak telah memerintah sejak 1981 selama 4 masa jabatan berturut-turut tanpa perlu bersaing dalam suatu pemilu. Rumor tentang "krisis suksesi" mengitari jabatan kepresidenannya, khususnya ketika ia beranjak tua dan terus menghalangi adanya pemilu presiden yang kompetitif. Namun, terdapat bukti yang kuat bahwa, seperti raja-raja Timur Tengah yang lain (baik dari jenis republikan/sekular maupun dinasti), ia mempersiapkan putranya yang kaya raya—Gamal Mubarak—sebagai ahli waris politiknya.[2] Ann Lesch (1996) dengan tepat menjuluki Mesir sebagai 'monarki presidensial', dan berbagai rumor tentang suksesi dinasti hanya memperkuat kecenderungan-kecenderungan monarki dari negara yang sentralistis dan birokratis ini. Pendek kata, ketika mempertimbangkan kemungkinan munculnya gerakan-gerakan sosial dan politik oposisi, harus diingat bahwa iklim politik di seluruh Timur Tengah memberikan kekuasaan dan otoritas yang sangat luas bagi *siapa pun* yang memegang jabatan penguasa, apakah itu raja, syekh, amir, atau presiden,

dan otoritas ini sering kali turun-temurun dalam keluarga penguasa. Negara modern tersebut terus berkembang dengan sedikit transparansi, pertanggungjawaban keuangan, otonomi legislatif atau yudisial, atau supremasi hukum.

Para aktivis Islamis dapat dipastikan tidak hanya menghadapi pemusatan kekuasaan di sekitar keluarga di tingkat elite. Upaya-upaya organisasi mereka juga sangat dirintangi oleh militer dan kedekatannya dengan pusat kekuasaan. Apakah seseorang menggunakan perspektif historis atau kontemporer, militer sering kali memegang jabatan puncak kekuasaan atau tepat di bawah para penguasa dinasti. Sultan Usmani memanfaatkan lembaga militer tentara-budak, atau *mamluk*, yang dikumpulkan dari wilayah luar Kekaisaran Usmani untuk menaklukkan, melindungi, dan akhirnya menguasai teritori kesultanan tersebut. Korps perwira militer tersebut muncul tidak dari kelas-kelas terpandang, aristokratik, atau religius, melainkan dari para tentara-budak yang setia dan kekuasaannya bergantung pada sang sultan. Meskipun sebagian mamluk Usmani pada akhirnya bisa mendirikan suatu dinasti kekuasaan yang independen, sebagian besar korps pejabat tersebut merupakan suatu elite profesional kosmopolitan, yang diberi kesempatan untuk menjadi kaya bagi para tentara yang loyal, berbakat, dan patuh, termasuk jabatan dalam administrasi Kekaisaran itu. Bahkan sebelum Perang Dunia I dan pemecahan Kekaisaran Usmani, para perwira dan tentara di Mesir, Suriah, Turki, dan Aljazair, sudah mulai memiliki kesadaran tentang nasionalisme dan

mengungkapkan politik antikolonial dan anti-Usmani. Warga lokal akhirnya diterima di akademi militer nasional pada 1930-an, dan para pemimpin masa depan rezim-rezim nasionalis di Timur Tengah muncul dari generasi lulusan pertama, yang terlibat dalam gerakan-gerakan antikolonial dan perang 1948 dengan Israel.

Persoalan yang terkait dengan militer adalah bahwa kekuasaan koersif mereka dan jangkauan nasional mereka membahayakan para penguasa yang tidak memiliki basis dukungan dan legitimasi yang kuat. Para penguasa harus memiliki tentara tetap yang besar yang dapat mereka kontrol atau dikontrol oleh tokoh-tokoh atau para pejabat mereka. Namun ketika tentara menjadi bersifat nasional dan merekrut tentara biasa dan kelas menengah dari wilayah-wilayah mereka, mereka berada dalam posisi yang menguntungkan untuk mengambil-alih negeri mereka. Di beberapa tempat di Timur Tengah, tepat inilah yang terjadi (Tarrow, 1994: 59).

Kudeta militer pertama di wilayah itu dan di Afrika terjadi di Irak pada 1936, dan pada tahun yang sama terdapat lulusan akademi militer Mesir, antara lain Gamal Abdel Nasser dan Anwar Sadat. Kudeta militer yang berhasil kemudian terjadi di Mesir pada 1952; Irak pada 1958; Aljazair pada 1965; Libya pada 1969; Sudan pada 1958, 1969 dan 1989; dan Suriah pada 1970 (hanya kudeta terbaru). Mulanya dimotivasi oleh ideologi-ideologi nasionalis, antikolonial, dan modernis, kudeta-kudeta militer tersebut tidak menjadi

"agen-agen perubahan modernisasi" sebagaimana diharapkan oleh beberapa ilmuwan sosial. Dalam kenyataannya, para pemimpin Timur Tengah harus terus-menerus "waspada" dan mengawasi pasukan militer dan keamanan mereka untuk menghindari kudeta baru oleh para pembelot.

Pada 1960-an, Richard Bulliet (1999: 191) menulis, "Sebagian besar Timur Tengah tunduk pada rezim-rezim otokratis yang semakin senang menggunakan metode negara-polisi untuk memelihara kekuasaan. Memang, setelah runtuhnya kekaisaran Soviet pada 1991, Timur Tengah menjadi wilayah pemerintahan yang paling despotik dan non-partisipatoris di dunia, entah itu dalam selubung monarki atau militer." Bulliet menggunakan istilah *neo-Mamluk* untuk menggambarkan rezim-rezim militer Timur Tengah yang terdapat dalam rezim-rezim sekular atau monarki.

> [Istilah *neo-Mamluk*] menegaskan suatu keberlanjutan penting dengan masa lalu pra-imperialis. Para mamlukpara perwira militer profesional terikat satu sama lain oleh ikatan pelatihan dan persahabatan yang kuat, namun pada dasarnya berjarak dari publik umum dalam hal pandangan dan jalan kariermerupakan suatu kekuatan yang tersebar luas dalam pemerintahan Timur Tengah selama 600 tahun, jika bukan 1000 tahun, sebelum munculnya Westernisasi pada abad ke-19. Sistem tersebut, dengan beragam bentuk, selalu menyediakan para tentara ahli, dan ia seringkali menerima gagasan-gagasan baru yang bersifat teknis yang berasal dari Barat. Namun, sistem tersebut memiliki kecenderungan kuat ke arah tirani: pemerintahan dari para perwira, oleh para perwira, untuk para perwira... Istilah tersebut memberikan penekanan pada otokrasi dan eksklusi publik pada umumnya dari partisipasi politik yang dilakukan oleh para perwira tersebut, dan menjadikan isu-isu

> tentang ideologi tidak begitu penting. Banyak pihak menyatakan, misalnya, bahwa kegagalan rezim-rezim ini untuk mengalahkan Israel atau menjamin berkah materiil modernisasi mengikis legitimasi ideologis mereka dan memungkinkan munculnya kebangkitan Islam. Saya akan menunjuk bukan pada kegagalan-kegagalan yang jelas ini, melainkan pada keberhasilan rezim-rezim tersebut dalam membuat struktur-struktur keamanan internal yang brutal dan tersebar luas sebagai sebab utama oposisi Islam. (191-92)

Dengan nada yang sama, Amira el-Azhary Sonbol mengatakan bahwa rezim-rezim militer pada abad ke-20, seperti di Mesir zaman Nasser, "hendaknya dilihat sebagai suatu kebangkitan kekuasaan militer tradisional" yang ditemukan di kalangan *khassah* atau kelas khusus pemegang kekuasaan, yang mencakup elite penguasa, militer, dan kelas pebisnis (2000: xxiii-xxix). Hal ini bukan berarti bahwa setiap pemimpin militer bisa menjadi presiden atau bahwa ideologi, reputasi, dukungan, dan keberuntungan tidak memainkan peran. Negara bergantung pada militer dan pasukan keamanan untuk menjaga rezim itu dan ketertiban publik. Lembaga-lembaga ini jelas merupakan tempat persemaian para presiden.

Di Teluk Arab, keluarga kerajaan menetralkan kemungkinan ancaman dari militer dengan mengangkat para anggota keluarga ke posisi-posisi staf yang kuat, menjadikan pasukan tentara kecil (dengan risiko-risikonya sendiri), menyewa tentara-tentara bayaran asing, dan bergantung pada aliansi militer asing (perang Teluk pada 1990-1991 memperlihatkan beberapa keuntungan dan kesukaran dari

pendekatan ini; lihat Owen, 1992: 50). Sekali lagi, militer tidak mengatasi kepresidenan, namun ia adalah basis dan sarana bagi stabilitas rezim. Hanya satu pemimpin tertinggi yang diperbolehkan, dan jika pemimpin tersebut menemukan bahwa para pelayan setia mereka membangun popularitas, kharisma, atau kekuasaan mereka sendiri, mereka dengan segera diberhentikan, dipindahkan ke posisi yang kurang penting, atau mengalami "kecelakaan" (lihat Hammoudi, 1997 untuk pembahasan tentang hubungan guru/murid yang tertanam di dunia Arab).

Lebih jauh, meskipun beberapa negara Timur Tengah, termasuk Yordania, Maroko, Mesir, dan Turki, menghadapi berbagai tekanan privatisasi di tengah-tengah pertumbuhan kapitalisme, mereka mengalami suatu ekspansi horisontal militer ke wilayah ekonomi nasional. Pada rezim-rezim yang kekuasaannya bergantung pada militer, bahkan setelah masa keemasan pada 1960-an dan 1970-an, "para perwira-politisi terus menggunakan lembaga-lembaga ini untuk menjalankan beragam fungsi, dengan serentak menjadi komandan militer dan teknokrat sipil, ideolog, serta produsen komersial... Hegemoni di dalam negara-negara ini terus ada pada angkatan bersenjata, sekalipun negara tersebut telah memiliki watak yang lebih sipil dibanding sebelumnya." (Kamrava, 2000: 80).

Kekuatan-kekuatan oposisi, apakah itu demokrat, Islamis, atau kiri, jelas dapat mengejek pretensi ideologis (anti-imperialis, modernis, atau nasionalis) yang diusung militer,

namun ada bahaya besar jika menantang kekuatan koersif, ekonomi, politik dan birokratis militer karena kini mereka jelas adalah pemegang-kendali. Peran militer yang sangat kuat dapat dilihat bahkan di negara-negara Timur Tengah yang paling demokratis, Israel dan Turki, di mana ancaman dari orang-orang Palestina dan kalangan Islamis telah memancing berbagai kebijakan yang 'tak-liberal'. Dalam demokrasi militer ini", terlepas dari tradisi persaingan pemilu, politik oposisi yang kuat, pergantian politik, dan suksesi damai, "hubungan militer-sipil dipererat oleh berbagai sarana kelembagaan (Dewan Keamanan Nasional di Turki) atau tradisi atau kenyataan geopolitik internasional (pensiunan perwira Israel menjadi politisi). Militer merupakan elemen yang jelas dan integral dari sistem politik [dan] legitimitas pengaruh politik militer tersebut jarang dipertanyakan" (*ibid*.: 70-73).

Dalam usaha untuk memelihara kekuasaan, pada 1990-an rezim-rezim militer otoriter "mengalami perubahan menjadi negara-negara mukhabarat (intelijen) otokratis, dan dalam sejumlah kasus, khususnya di Aljazair, Irak, dan Sudan, mereka juga menjadi sarana teror dan pertumpahan darah" (*ibid*.: 81). Dengan menyerap sumber daya yang terbatas dari negara-negara Teluk yang kaya, Timur Tengah dilihat dengan ukuran apa pun tetap merupakan wilayah yang paling termiliterkan di dunia. Negara-negara NATO mengeluarkan kira-kira 4,5% dari PDB mereka untuk belanja militer. Negara-negara berkembang rata-rata menghabiskan sekitar 5,5% PDB mereka untuk belanja serupa. Sebaliknya, negara-negara di

Timur Tengah menghabiskan 17% PDB mereka untuk belanja militer, sedangkan negara-negara Afrika Utara menghabiskan sekitar 8% PDB mereka (Aljazair, Maroko, Tunisia, Libya, Mesir, Chad, Mauritania, dan Sahara Barat) (Cordesman, 2001: 34, 37). Aktor-aktor internasional seperti Rusia, Amerika Serikat, Prancis, dan Inggirs merupakan para pendukung utama bantuan militer asing dan penjualan senjata ke wilayah itu.

Kolusi antara rezim-rezim kerajaan, dinasti, militer dan kekuatan-kekuatan intelijen telah mencekik beragam struktur mediasi dan organisasi-organisasi formal di wilayah itu, apakah itu asosiasi profesional, kelompok-kelompok regional, organisasi komunitas dan lingkungan, partai politik, asosiasi perempuan, kelompok-kelompok hak asasi manusia, perkumpulan pemuda, dsb. Kekuatan dan vitalitas organisasi masyarakat telah diperlemah oleh berbagai undang-undang asosiasi dan perkumpulan yang *draconian*, pembatasan penggalangandana, pers yang disensor, dan pembunuhan besar-besaran yang dirancang (lihat, misalnya, Amnesti Internasional, 2000). Hal ini memberi keleluasaan pada negara, pertalian keluarga, dan lembaga-lembaga keagamaan, dan tidak memberi banyak ruang bagi hak-hak kewarganegaraan, perwakilan, hak untuk bersuara, atau kebebasan politik. Dengan demikian, lahan untuk aktivismetermasuk aktivisme Islampenuh dengan risiko dan rintangan berat (Ibrahim dkk., 1996). Apakah seseorang membaca ulasan-ulasan deskriptif tentang kehidupan politik pasca-1967 di salah satu negara

di Timur Tengah, studi analitis kasus-tunggal oleh para ilmuwan sosial dan/atau intelektual setempat, publikasi resmi pemerintah, laporan hak-hak asasi manusia, atau laporan dari lembaga-lembaga seperti Bank Dunia, UNESCO, dan Uni Eropa, ramalan tentang politik perwakilan yang terbuka dan partisipatoris di wilayah itu suram (meskipun berbagai kelonggaran penting bagi kehidupan kolektif kadang terdapat di negara-negara tertentu) (untuk analisis lebih jauh, lihat, misalnya, *UN Arab Human Development Report*, 2002).

Jaringan Informal dan Gerakan Islamis

Monarki, kekuasaan keluarga, militer, dan dinas intelijen secara kuat mencengkeram warga negara Timur Tengah dan mencekik masyarakat sipil. Hal ini akan menjelaskan kelemahan gerakan sosial secara umum dan kelompok-kelompok oposisi khususnya. Meskipun demikian, seperti yang telah diketahui, wilayah ini penuh dengan aktivisme politik domestik (sering kali ilegal) dan menyediakan suatu basis bagi kekuatan-kekuatan aktivis transnasional. Mengapa ini yang terjadi? Dan mengapa para aktivis Islamis, dibanding kalangan liberal, demokrat, sosialis, atau komunis, mampu membentuk dan memelihara suatu gerakan regional, jika bukan internasional? Beragam kecenderungan dalam teori dan argumen gerakan sosial tentang politik perseteruan, identitas kolektif, dan jaringan-jaringan informal sangat bermanfaat untuk memahami munculnya gerakan Islamis, keterbatasan mereka, dan berbagai kesulitan yang terus

mereka hadapi. Pada saat yang sama, universalitas yang secara implisit menopang banyak cabang teori gerakan sosial telah mengaburkan beberapa elemen yang lebih khas dari gerakan-gerakan Islamis.

Seperti para teoretisi gerakan sosial yang lain, pandangan McAdam, Tarrow, dan Tilly tentang politik perseteruan (*contentious politics*) sebagai "bersifat publik" secara tidak sadar mempersempit lingkup aktivitas gerakan sosial dalam konteks historis dan budaya Timur Tengah, meskipun mereka mengklaim "menentang batas antara politik yang terlembagakan dan tak-terlembagakan" dan "menekankan bahwa studi politik telah terlalu lama menyederhanakan batas antara politik resmi dan politik dengan sarana lain" (2001: 6). Mereka mendefiniskan politik perseteruan sebagai "suatu interaksi episodik, *publik*, kolektif antara para pengusung klaim dan obyek-obyek mereka ketika (a) paling tidak sebuah pemerintahan adalah pembuat klaim, sebuah obyek klaim, atau pihak yang terkait dengan klaim tersebut dan (b) klaim tersebut, jika diwujudkan, akan memengaruhi kepentingan paling tidak salah satu dari para pembuat klaim tersebut" (5, cetak miring dari penulis). Mereka membuat pembedaan lebih jauh antara perselisihan transgresif, jika dua kriteria pertama ini terpenuhi, dan perselisihan yang tertahan jika dua kriteria tambahan terpenuhi: "(c) paling tidak sebagian pihak dalam konflik tersebut adalah para aktor politik *baru*, dan/atau (d) paling tidak sebagian pihak melakukan tindakan kolektif yang inovatif" (cetak miring dari penulis). Tindakan kolektif

didefinisikan sebagai inovatif dalam definisi di atas jika tindakan kolektif tersebut "mencakup klaim-klaim, memilih obyek-obyek klaim, mencakup representasi-diri kolektif, dan/atau menggunakan sarana-sarana yang belum pernah terjadi atau terlarang dalam rezim tersebut" (7-8). Aktivisme Islam paling baik digambarkan dalam kaitannya dengan "perseteruan yang tertahan" (*contained contention*).

Ada dua hal yang menandai corak inovatif dari gerakan-gerakan Islamis. Pertama, mereka menantang rezim-rezim yang paling berkuasa di Timur Tengah dengan menyuarakan kembali batas antara "publik" dan "privat" demi menawarkan suatu visi yang kurang sekular dan otonom menyangkut "kehidupan yang baik" dan pemerintahan. Penolakan sekularisme dan pemahaman "publik" model Barat ini mengancam hampir semua rezim Timur Tengah, meskipun dalam cara yang berbeda-beda. Bahkan di negara-negara yang memiliki klaim legitimasi religius atau yang hukum-hukumnya sangat dipengaruhi oleh Islam, seperti Maroko, Yordania, dan Kerajaan Arab Saudi, otoritas-otoritas keagamaan berada di bawah para penguasa dinasti dan/atau militer. Kalangan Islamis ingin mengubah rumusan ini. Sebagai misal, terlepas dari kenyataan bahwa Pasal 1 dari "Hukum Dasar Pemerintahan" Arab Saudi menyatakan: "Kerajaan Arab Saudi adalah suatu negara Islam Arab yang berdaulat dengan Islam sebagai agamanya; Kalam Allah dan Sunnah Rasul SAW adalah undang-undangnya, Arab bahasanya dan Riyadh ibu kotanya," kalangan Islamis menyerang pemerintah karena

kekuasaan monarkisnya, yang mereka kutuk sebagai tidak Islami (lihat bab 10 oleh Gwenn Okruhlik dalam buku ini).[3]

Kita melihat bahwa pada semua gerakan Islamis di wilayah itu, batas wilayah publik dan privat, negara dan masyarakat, diperselisihkan. Sebagaimana yang dikemukakan Seyla Benhabib, "Semua perjuangan melawan penindasan di dunia modern mulai dengan mendefinisikan kembali apa yang sebelumnya dianggap isu-isu privat, non-publik, dan non-politik sebagai masalah-masalah yang bersifat publik, sebagai isu-isu keadilan, sebagai situs-situs kekuasaan" (1992: 84).[4] Pertikaian menyangkut batas antara yang-publik dan yang-privat merupakan isu-isu yang diperselisihkan dalam demokrasi-demokrasi Barat (aborsi, pendidikan, doa di sekolah), dan itu semua tetap merupakan inti dari berbagai perdebatan tentang pemerintahan dan kekuasaan di Timur Tengah. Visi Islamis tentang "kehidupan yang baik" bukan sekadar menyangkut 'agama' atau 'politik', namun merupakan bagian dari suatu pertarungan budaya menyangkut definisi istilah-istilah itu" (Wuthnow, 1991: 16). Gerakan-gerakan Islamis telah merancang agenda mereka seputar persoalan-persoalan fundamental tentang makna hidup dan bagaimana keyakinan-keyakinan dan praktik-praktik Islam hendaknya merasuki kehidupan sehari-hari, hukum, moralitas, ekonomi dan pemerintahan. Meskipun kelompok-kelompok Islamis jelas mengincar pemerintah mereka, membuat klaim menentang rezim, dan mendirikan organisasi-organisasi massa dan partai politik, mereka umumnya berhasil mengarahkan

pesan dan strategi organisasi mereka pada berbagai praktik yang berubah dan makna kehidupan sehari-hari. Perselisihan menyangkut pakaian, moralitas, pernikahan, perayaan, hiburan, seksualitas, dan keyakinan serta konflik menyangkut pemerintahan dan hukum merupakan pusat kerangka oposisi Islamis yang telah menarik dukungan dan simpati. Gerakan Islamis tersebut membentuk kembali cara "orang memahami diri mereka sendiri sebagai pencipta dan pelaku dunia mereka" (Escobar, 1997: 63).

Atas dasar politik yang lebih konvensional, kalangan Islamis menunjuk pada model Nabi Muhammad ketika beliau mendirikan sebuah negara Islam pada abad ke-7 dan menyatakan bahwa teladannya tersebut juga relevan untuk abad ke-21. Bahkan gerakan-gerakan dan otoritas-otoritas keagamaan yang lebih moderat, seperti Ikhwanul Muslimun atau lembaga-lembaga keagamaan yang didukung negara seperti al-Azhar di Mesir, menyatakan bahwa Islam dan hukum, moral serta kebiasaannya harus menjadi dasar ideologis dan otoritatif dari pemerintahan.[5] Pandangan-pandangan teokratis ini jelas menantang legitimasi dan otoritas rezim-rezim nasionalis, otoriter, developmentalis, dan liberalis di wilayah itu.

Kedua, kalangan Islamis inovatif karena mereka menggunakan sarana-sarana informal dan kurang terlihat untuk memobilisasi para pendukung dan membentuk gerakan (lihat, misalnya, Wiktorowicz, 2001a). Penggunaan jaringan-

jaringan informal tersebut, selain organisasi-organisasi massa yang formal dan birokratis, jelas mengeluarkan gerakan-gerakan Islamis dari kerangka "politik perseteruan" tersebut, karena tindakan kolektif mereka sering kali tidak "publik" dalam pengertian konvensional. Strategi mobilisasi mereka dan visi ideologis mereka sering kali bersandar pada jaringan-jaringan informal dan personal, serta perkumpulan keagamaan dan kultural untuk membentuk gerakan. Wiktorowicz (2001b) telah menyatakan bahwa "para anggota" al-Qaeda bertindak bukan berdasarkan ketentuan-ketentuan organisasi, melainkan berdasarkan metode penafsiran keagamaan Salafi yang lazim yang menyatukan para pendukung al-Qaeda dalam suatu jaringan umat Islam transnasional yang longgar sambil terus memperdebatkan, merevisi dan mengubah pemahaman keagamaan. (Aliran Salafi dalam Islam menyatakan bahwa para *salaf* atau para sahabat dan pengikut awal Nabi Muhammad pada abad ke-7 menciptakan apa yang seharusnya menjadi model bagi setiap masyarakat dan pemerintahan Islam).

Seruan yang tidak begitu jelas bahwa "Islam adalah solusi" menggema di begitu banyak level di dunia Muslim, dan sebagai akibatnya hal itu memengaruhi berbagai wilayah sosial dan politik, dan mendorong suatu identitas kolektif. Membeli sebuah pamflet murah dari seorang penjaja jalanan tentang pakaian Islam yang pantas buat perempuan, mengunjungi klinik medis yang ada di dekat masjid, mengunjungi lingkaran studi dengan para ulama, menjalankan ibadah haji ke Mekah, berkerudung, atau membaca sebuah

majalah keagamaan menghubungkan seseorang—mungkin secara tidak langsung—dengan fenomena sosial yang lebih besar. Dalam konteks ini, pemahaman Melucci tentang tindakan kolektif sebagai suatu fenomena yang berakar dalam pembentukan identitas, yang bergantung pada gagasan-gagasan yang dibentuk secara historis dan budaya tentang "yang-publik" dan "yang-privat", dan didasarkan pada jaringan-jaringan informal sebagai suatu strategi untuk mobilisasi dan saluran bagi regenerasi terus-menerus dari "mesin makna", tampak lebih tepat dibanding pendekatan konvensional terhadap politik perseteruan, yang meyakini gagasan bahwa tindakan kolektif pasti bersifat "publik" (dan dengan demikian salah memahami inti fenomena Islamis). Memakai pakaian jenis tertentu atau beribadah di sebuah masjid radikal dapat menjadikan seseorang ditangkap di lingkungan yang diawasi oleh pasukan keamanan internal, namun hal itu juga dapat memperkuat perasaan menjadi bagian dari sebuah kelompok tertentu. Pendekatan Melucci dengan demikian memungkinkan suatu definisi yang lebih luas tentang seorang "aktivis", karena ketika identitas kolektif terus-menerus dibentuk dan dibentuk kembali, latar tindakan dan definisi aktor juga berubah.

> Identitas kolektif sebagai sebuah proses mencakup definisi kognitif tentang tujuan, sarana, dan bidang tindakan. Elemen atau poros tindakan kolektif yang berbeda ini didefinisikan dalam sebuah bahasa yang sama-sama digunakan oleh sebagian atau seluruh masyarakat atau yang khusus bagi kelompok tersebut; semua itu tercakup dalam serangkaian ritual, praktik, serta artefak budaya

> tertentu; mereka dibingkai dalam cara-cara yang berbeda, namun mereka selalu memungkinkan suatu jenis perhitungan antara tujuan dan sarana, perbuatan dan pahala. (Melucci, 1995: 44-45).

Untuk penekanan, sebuah identitas kolektif adalah sesuatu yang dibentuk, secara sadar atau tidak sadar, oleh para pelaku gerakan dan produsen budaya, seperti otoritas keagamaan dan intelektual, para penyair, esais, jurnalis, kartunis, dan bahkan produser film. Dalam sebuah wilayah yang melarang begitu banyak partisipasi politik formal dan mengekang dan merintangi asosiasi-asosiasi pemerintahan dan masyarakat sipil (*civil society*) pada umumnya, berpartisipasi dalam "berbagai rangkaian ritual, praktik, dan artefak budaya" pada dirinya sendiri dapat menjadi "bukti" komitmen terhadap gerakan Islamis dan tanda keyakinan bersama yang bergema di kalangan para anggota. Mengidentifikasi para pengikut gerakan dengan proses-proses pemaknaan ini bagi orang luar dapat lebih sulit dibanding membaca daftar keanggotaan organisasi-organisasi formal. Namun, kendati demikian "para pengikut" gerakan ini mengusung kepentingan mereka tanpa risiko tindakan kolektif formal, politis dan terlihat. Kemampuan untuk "membalik" seorang simpatisan menjadi seorang aktivis merupakan perhatian utama dari suatu gerakan, dan sebuah identitas kolektif bersama merupakan syarat untuk menyediakan sumber daya, tenaga kerja, uang atau fasilitas bagi gerakan tersebut (lihat McCarthy dan Zald, 1977). Tarrow (1994: 3) melihat bahwa terutama dalam sistem-sistem yang represif, politik simbolik

dan identitas kolektif membentuk gerakan-gerakan yang dicirikan sebagai “komunitas-komunitas diskursif.” Lebih dari itu, sebagaimana dikemukakan Aminzade dan Perry (2001: 159, 161),

> Kelompok-kelompok keagamaan memiliki suatu legitimasi kelembagaan yang unik yang memberi mereka berbagai keuntungan tertentu; lebih sulit untuk menekan mereka; dan mereka merasa “lebih aman” untuk mengkaji dan membahas isu-isu yang tidak dapat dilakukan orang lain... Para pemimpin keagamaan tidak harus bersandar hanya pada persuasi rasional karena para pengikut mereka dapat “diyakinkan dengan semangat” ketimbang diyakinkan oleh argumen-argumen rasional. Melihat ciri yang sangat menonjol dari keyakinan-keyakinan ini dan kekedapan mereka terhadap falsifikasi, mereka sering kali menopang tingkat komitmen yang diperlukan untuk aktivisme berisiko tinggi dan berbagai penentangan keras terhadap otoritas sekular.

Sekumpulan teoretisi gerakan sosial melihat hubungan-hubungan penting antara identitas kolektif, mobilisasi, dan aktivisme. Sebagaimana yang dikemukakan Melucci, sebuah identitas kolektif dapat berkembang jauh sebelum mobilisasi. Ia menghasilkan solidaritas dan investasi moral bersama dalam serangkaian isu (Melucci, 1995: 52-53). Perasaan identitas kolektif ini menempa hubungan di kalangan para simpatisan gerakan itu sambil menjadikan mereka secara internal dan eksternal khas. Para pelajar kulit putih dari Utara, misalnya, yang terlibat Freedom Summer pada 1964 di Mississippi memilih menggunakan celana jins dan *overalls* [pakaian dengan tambahan penutup di bagian dada, biasanya terbuat dari bahan jins—peny.], kebiasaan dan perilaku seksual “bebas”, dan cara

etika berbicara untuk menandai solidaritas mereka terhadap warga Afrika Amerika di Selatan, keanggotaan mereka dalam gerakan hak-hak sipil, dan pemberontakan mereka terhadap orang-orang kulit putih Utara dan Selatan (McAdam, 1988: 93). Dengan cara yang serupa, perempuan muda di Mesir menolak pakaian "Barat" dan memilih pakaian Islam yang menutupi tubuh, rambut dan wajah. Laki-laki dan perempuan ikut serta dalam kelompok studi keagamaan, menghadiri ibadah di masjid secara teratur, terlibat dalam asosiasi-asosiasi dan layanan-layanan derma yang diorganisasikan oleh masjid-masjid, dan membaca surat kabar dan buku-buku dari penerbit kelompok keagamaan tersebut. Jenis-jenis perilaku ini memperlihatkan kepada orang lain bahwa individu-individu itu meyakini cara hidup yang lebih religius yang sering kali, namun tidak niscaya, menghubungkan sang penganut dengan tujuan-tujuan dan visi suatu gerakan Islamis.

Dalam bahasa teori pilihan rasional, gerakan-gerakan (sosial) mengatasi masalah penumpang-gelap (*free-rider*) dengan membuat program-program yang menawarkan insentif-insentif kolektif solidaritas kelompok dan komitmen terhadap tujuan moral (Jenkins, 1983), suatu hal yang dibahas oleh Carrie Wickham pada Bab 9 buku ini. Suatu perasaan identitas kolektif yang kuat memunculkan suatu rasa solidaritas yang refleksif di kalangan orang-orang yang berpikiran-sama, yang menjadi lebih erat terjalin melalui jaringan-jaringan ideologis, pendidikan, budaya, politik, atau sosial. Individu-individu bergabung dalam gerakan-gerakan,

namun gerakan-gerakan dibentuk melalui jaringan-jaringan asosiasi yang akhirnya membentuk dan memunculkan "kita" kolektif. Orang-orang yang mengenal satu sama lain dapat saling "menjamin", memotivasi, menyenangkan, dan menantang, dan memanfaatkan sejarah bersama mereka di hadapan berbagai risiko sosial dan politik. Mengenal seseorang yang telah terlibat merupakan salah satu alat-prediksi terkuat dari perekrutan ke dalam keanggotaan sebuah gerakan sosial (McAdam dan Paulsen, 1997: 146). Jaringan antar-pribadi yang kuat dan eksklusif bagi para anggota kelompok, khususnya dalam keadaan di mana kelompok tersebut merasa terancam oleh otoritas atau *status quo* (sebagaimana di wilayah Selatan yang rasis pada 1960-an), berarti bahwa kelompok itu memperlihatkan suatu "potensi mobilisasi" (Klandermans, 1984: 1988) bagi para aktivis. Para pelaku gerakan dapat merekrut jaringan orang-orang yang telah ada yang memiliki rasa identitas kolektif yang kuat secara jauh lebih mudah dibanding individu-individu acak (lihat McAdam, 1988; Morris, 1997).

Sekali lagi, merupakan suatu hal yang penting untuk menekankan peran krusial dari pembentukan identitas kolektif, yang dapat menyatukan orang dalam jaringan-jaringan antar-pribadi. Jaringan-jaringan ini mungkin dipererat melalui masjid tertentu, migrasi, sekolah, kerja, penjara, penindasan, atau visi ideologis, namun semua itu juga memperkuat identitas-identitas bersama, menciptakan perasaan, solidaritas dan kekhasan kelompok, dan menjadikan

mobilisasi lebih mudah sambil mengurangi ketidakpastiannya (McAdam dan Paulsen, 1997: 146-147). Sebagaimana yang dikemukakan Mueller (1997) dalam penjelasannya tentang munculnya gerakan perempuan di Amerika Serikat pada akhir 1960-an, jaringan-jaringan bawah-tanah menjadi "laboratorium budaya" dalam masyarakat sipil, dan hanya muncul dalam konfrontasi dengan negara pada saat yang lebih kemudian dalam perdebatan kebijakan publik. Kalangan Islamis juga telah membentuk "laboratorium-laboratorium budaya" yang memengaruhi strategi-strategi oposisi dan mengubah perilaku para elite itu sendiri.

Sebagaimana yang dikemukakan sebelumnya dalam bab ini, para teoretisi gerakan sosial telah lama melihat pentingnya "jaringan-jaringan sosial." Sebagai misal, penelitian empat-bagian Tarrow (1994: 27) tentang dinamika gerakan sosial memperlihatkan bahwa kita mengkaji (1) struktur-struktur kesempatan yang memunculkan insentif bagi terbentuknya berbagai gerakan; (2) daftar tindakan kolektif yang mereka gunakan; (3) jaringan-jaringan sosial yang menjadi basis mereka; dan (4) bingkai-bingkai budaya yang menjadi dasar mobilisasi para pendukung mereka. Tarrow juga menyatakan bahwa sumber-sumber daya *eksternal* utama gerakan sosial adalah jaringan-jaringan sosial di mana tindakan kolektif terjadi dan simbol-simbol budaya dan ideologis yang membingkainya (44-45). Melucci (1995: 45) menyatakan bahwa identitas kolektif sebagai sebuah proses dengan demikian merujuk pada suatu jaringan hubungan

aktif di antara para aktor, yang berkomunikasi, berinteraksi, saling memengaruhi, bernegosiasi, dan membuat keputusan. Bentuk-bentuk organisasi dan model-model kepemimpinan, saluran-saluran komunikasi, dan teknologi komunikasi merupakan elemen-elemen pembentuk jaringan hubungan ini." Dan Tilly menyatakan bahwa gerakan-gerakan dibentuk melalui perpindahan lateral kategori-kategori jaringan (personel gerakan dari satu kelompok ke kelompok yang lain). Mengkuti Harrison White (t.t.), Tilly (1978: 63) menyatakan bahwa "*catnet*" adalah kelompok-kelompok individu yang membentuk sebuah kategori karena mereka sama-sama memiliki beberapa ciri umum (pendidikan, lingkungan, migrasi, peribadahan, kekeluargaan, kolegialitas, pekerjaan, atau penjara) dan sebuah jaringan. Tilly menyatakan bahwa "*catness*" dikali "*netness*" (seberapa luas kemungkinan sebuah jaringan) sama dengan organisasi. Keberagaman jaringan merupakan kunci bagi mobilisasi, dan ikatan-ikatan yang lemah atau longgar yang diciptakan oleh surat kabar, penerbitan, dan jaringan-jaringan sosial informal membuat tindakan kolektif yang terkoordinasi menjadi mungkin di antara berbagai kelompok, menyebarkan tindakan kolektif dan memungkinkan koalisi (Granovetter, 1995; Gould, 1997: 133-134).

Meskipun teori gerakan sosial berfokus pada jaringan-jaringan "sosial" sebagai sesuatu yang sangat penting bagi pertumbuhan dan basis gerakan-gerakan sosial, jaringan telah lama menjadi komponen penting kehidupan politik di dunia

Muslim, meski mungkin hal ini tidak secara khusus disadari oleh banyak ilmuwan sosial Barat, karena jaringan-jaringan ini cenderung informal dan relatif tak terlihat. Jaringan-jaringan perlu dipahami dalam konteks struktur dan lingkungan politik tertentu. Lebih dari sekadar persoalan semantik atau perebutan kekuasaan atas wilayah batas disipliner antara sosiologi dan ilmu politik, jaringan-jaringan memiliki makna politik dan manfaat politik di lingkungan di mana tindakan kolektif resmi, birokratis, jelas, dan legal secara sistematis ditindas. Dalam keadaan seperti ini, jaringan-jaringan informal merupakan suatu situs kehidupan politik yang serupa, yang menghubungkan individu, keluarga, dan komunitas yang berlainan dan beragam dengan wilayah-wilayah yang lebih luas dan pusat-pusat kekuasaan dan persaingan politik. Di tempat lain, saya menggunakan istilah informal ketimbang *sosial* untuk menggambarkan jaringan-jaringan di Kairo, karena hal itu mengarahkan perhatian pada watak kehidupan asosiasional yang sangat sensitif dan terpolitisasi dalam konteks di mana negara mengawasi dengan ketat dan detail semua asosiasi formal, legal, dan publik (Singerman, 1995). "Aktivitas-aktivitas informal," apakah bersifat ekonomi atau politik, adalah aktivitas-aktivitas yang tidak memerlukan izin, regulasi, dan bahkan pendaftaran oleh negara dan dengan demikian memiliki status ilegal atau kuasi-legal (lihat Hart, 1973; Abdel Fadil, 1980, 15; de Soto, 1989; dan Singerman, 1995). Terlepas dari tidak adanya ruang formal, legal dan politik bagi warga negara di Mesir dan di tempat lain di

seluruh wilayah itu, jaringan-jaringan ini mengartikulasikan dan mengejawantahkan tuntutan-tuntutan para anggotanya menyangkut hal-hal seperti pekerjaan, perumahan, makanan murah, barang-barang publik, ketertiban komunitas, penyelesaian konflik, dan moralitas publik. Melimpahnya jaringan-jaringan informal memberikan suatu jaringan organisasi dalam komunitas-komunitas ini, suatu jenis kehidupan asosiasional yang berada di luar pengawasan negara, persis karena ia bersifat informal, tak-terlihat, tak-diatur dan tak membutuhkan izin. Di Mesir, jaringan-jaringan ini tersebar luas di kalangan penduduk di komunitas berpenghasilan rendah baik di wilayah-wilayah lama Kairo maupun di wilayah-wilayah perumahan baru dan informal yang mengelilingi pusat Kairo, dan semua itu ada di wilayah-wilayah yang serupa di seluruh Timur Tengah.6

Jaringan-jaringan jelas memiliki implikasi makro saat mereka tersebar luas melintasi batas-batas negara dan memperbaharui diri di seluruh masyarakat dan pemerintahan. Karena itu, tidak mengejutkan jika jaringan-jaringan aktivis masjid, keluarga, pekerjaan, pendidikan, ulama, perkampungan yang telah tersebar luas di seluruh dunia dan menghubungkan wilayah-wilayah yang berlainan seperti New York, Kairo, Yerusalem, Paris, London, Kabul, Hamburg, Khartoum, dan Boston bertindak sebagai suatu ciri struktural yang penting dari gerakan-gerakan Islamis. Jaringan-jaringan yang heterogen dan informal ini harus dipertimbangkan jika ingin memahami fenomena gerakan Islamis, karena mereka

menyediakan sarana untuk perekrutan, mempermudah konsolidasi basis materiil dan sosial mereka, dan memberikan dukungan dan solidaritas umum. Gerakan-gerakan Islamis tidak niscaya menciptakan jaringan-jaringan ini, namun mereka bersandar pada jaringan-jaringan tersebut, karena jaringan-jaringan itu berakar kuat dalam masyarakat. Selain itu, jaringan-jaringan informal mengatasi baik batas-batas spasial lingkungan, pekerjaan, dan lembaga negara, maupun batas-batas budaya, kelas dan gender, yang menyatukan laki-laki dan perempuan, kelas-kelas sosial yang berbeda, dan beragam kelompok status ke dalam berbagai jaringan yang kompleks. Para guru, pemimpin keagamaan, seniman, birokrat, perwira polisi, pasangan kekasih, dan para pemimpin asosiasi kredit informal membangun hubungan dan jaringan satu sama lain untuk mengusung kepentingan mereka.

Jaringan-jaringan juga memiliki dimensi atau nilai materiil karena mereka mempermudah produksi dan distribusi (dan redistribusi) barang-barang dan jasa. Meskipun banyak barang dan jasa yang diperoleh melalui jaringan-jaringan informal secara teknis ilegal (pengajaran privat dari guru-guru sekolah, suap bagi para birokrat, pertukaran mata uang, makanan dari pasar gelap, dan perumahan informal) namun tidak selalu haram (obat bius dan pelacuran, misalnya), keterlibatan mereka dalam wilayah ekonomi meningkatkan kegunaan mereka dan memperkuat popularitas mereka dalam komunitas tersebut.7 Jaringan-jaringan mempermudah akses terhadap pengetahuan dan sumber daya, apakah

itu dalam pengertian menemukan orang yang tepat yang dapat melaporkan pengaduan seseorang kepada polisi atau otoritas perumahan, mengarahkan perempuan dan laki-laki miskin ke seseorang yang akan membantu mereka, atau menemukan seorang ulama untuk menasihati anak-anak muda tentang moralitas, pernikahan, atau ibadah keagamaan. Integrasi jaringan-jaringan informal dalam ekonomi lokal dan internasional memperkuat otoritas mereka dalam komunitas.

Jaringan-jaringan informal merupakan suatu jaringan organisasi dalam komunitas, yang *dapat* digunakan untuk mendukung aktivitas-aktivitas gelap atau serangkaian tindakan kolektif, dan sangat penting bagi gerakan-gerakan sosial. Karena jaringan-jaringan dirancang untuk menampung kepentingan dan tuntutan individu dan kelompok, banyak—meski tidak semua—anggota sebuah jaringan mengenal dan memercayai satu sama lain, dan jaringan-jaringan ini dapat dengan mudah dimanfaatkan untuk tujuan-tujuan perlawanan yang lebih jelas dan langsung terhadap negara dan lembaga-lembaganya. Putnam mendefinisikan modal sosial sebagai "aspek-aspek organisasi sosial yang dapat meningkatkan efisiensi masyarakat dengan mempermudah tindakan yang terkoordinasi" (1993: 167). Saya berpendapat bahwa "efisiensi" bukanlah istilah yang tepat untuk digunakan dalam menggambarkan nilai jaringan-jaringan ini karena ia melucuti dimensi politik dari perhatian kita. Di Mesir, orang-orang bergantung pada modal sosial, dalam konteks jaringan, sebagian karena mereka adalah obyek kekuasaan dan bukan

warga negara sejati dari negara mereka yang memiliki hak-hak politik sepenuhnya. Analisis Barat tentang gerakan-gerakan Islamis sering kali mengabaikan peran kunci yang dimainkan oleh eksklusi politik di wilayah itu, yang mengaburkan bukan hanya peran jaringan dalam gerakan-gerakan itu sendiri, melainkan juga kekuatan dan legitimasi yang mereka emban dalam masyarakat pada umumnya.

Ketika para aktivis politik dalam gerakan-gerakan Islamis semakin kuat dan lebih terorganisasi, jaringan-jaringan informal sangat penting bagi aktivitas-aktivitas seperti memobilisasi pendukung, menggalang dana, menggelar protes simbolik, menyelundupkan senjata, menyembunyikan dan menjaga orang, menghindari polisi, menyebarluaskan propaganda, dan mengorganisasi protes massal. Di seluruh Timur Tengah, tingkat kekerasan Islamis dan penindasan pemerintah terus meningkat sejak pertengahan 1980-an. Namun, meskipun pemerintah meningkatkan penindasan dan kalangan Islamis melawan dengan kekerasan yang lebih besar, berbagai gerakan mampu menopang diri mereka sendiri dan mungkin bahkan semakin berkembang pada 1990-an, khususnya di wilayah-wilayah perkotaan yang padat penduduk, kota-kota provinsi, daerah pedalaman, dan komunitas-komunitas transnasional (sebagaimana yang dengan jelas diperlihatkan oleh peristiwa 11 September) (lihat Fandy, 1994; Toth, 1998). Namun, terlepas dari perkembangan ini, dukungan umum bagi kalangan Islamis radikal di Mesir menurun setelah pembunuhan turis besar-besaran di Luxor

pada 1997 oleh sebuah faksi Jamaah Islamiyah. Selain itu, meningkatnya penggunaan militer dan pengadilan keamanan pada 1990-an membuat kalangan Islamis masuk penjara atau diasingkan.

Aktivisme Islamis Transnasional

Karena keterbatasan ruang, saya tidak dapat membahas secara memadai dimensi-dimensi transnasional yang jelas dari gerakan-gerakan Islamis kontemporer. Meskipun demikian, terdapat hubungan-hubungan yang jelas antara dimensi domestik dan regional dari aktivisme Islam (yang dibahas di atas) dan ekspresi transnasional yang lebih luas yang sekarang ini memperoleh begitu banyak perhatian pasca-11 September. Karena alasan ini, izinkan saya memusatkan perhatian pada bagaimana ketiga tema artikel ini—jaringan informal, eksklusi dan represi politik, dan identitas kolektif yang kuat—memengaruhi, dan dipengaruhi oleh, dimensi-dimensi transnasional dari aktivisme Islam. Pada bagian terakhir ini, analisis saya membandingkan gerakan-gerakan Islamis dengan gerakan-gerakan sosial yang lain.

Ketersebarluasan jaringan-jaringan informal dalam gerakan-gerakan Islamis dan tradisi regional eksklusi politik, serta hadirnya suatu identitas kolektif Islamis yang kuat, membawa kita pada suatu pemahaman tertentu tentang tujuan-tujuan dan visi dari ekspresi aktivisme Islam yang lebih radikal dan ekstrem, yang diperlihatkan oleh jaringan al-Qaeda. Telah luas dilaporkan sejak 11 September bahwa

pemimpin Jihad Mesir Ayman el-Zawahiri membentuk suatu operasi bersama baru dengan Osama bin Laden pada 1998 yang disebut Front Islam Internasional untuk Memerangi Kaum Yahudi dan Kristen. Operasi bersama antara beberapa pemimpin al-Jihad di Mesir dan jaringan, sumber daya, dan usaha al-Qaeda Osama bin Laden ini memunculkan suatu jaringan yang lebih kuat dengan kemampuan organisasi yang lebih baik (Rashwan, 2000). Payung organisasi baru itu juga mencakup tiga kelompok Islamis dari Pakistan dan Bangladesh. Aliansi inilah yang menjelaskan "keberhasilan" perkembangan al-Qaeda yang fenomenal di bawah perlindungan Taliban. Dalam keterpencilan dan keamanan, organisasi ini kemudian dapat merancang berbagai serangan terhadap instalasi-instalasi Amerika Serikat di Arab Saudi, Yaman, Kenya, dan Tanzania, dan merancang serangan 11 September di Amerika Serikat dan Eropa. Dimensi transnasional dari gerakan ini sangat jelas, karena ia mampu memindahkan mata-mata, senjata, kemampuan komunikasi, dan sumber daya lainnya melewati batas-batas nasional dengan mudah. Ribuan Muslim dari Sudan, Mesir, Palestina, Inggris, Prancis, Aljazair, dan negara-negara lain yang ikut melindungi kaum Muslim di Bosnia, Afganistan dan Chechnya (sering kali atas dorongan pemerintahan-pemerintahan dan lembaga-lembaga keagamaan Timur Tengah) merupakan suatu kekuatan kerja dan kumpulan aktivis yang pengalamannya akan kekerasan, brutalitas, dan penindasan jelas meradikalkan mereka. (Amerika Serikat juga merekrut orang-orang Islam untuk

jihad melawan Uni Soviet di Afganistan). Selain itu, banyak yang kemudian kembali ke Eropa atau Timur Tengah dengan komitmen ideologis yang lebih besar, kesetiaan yang semakin kuat pada suatu komunitas tertentu, dan pengalaman militer.

Pada 1980-an dan 1990-an, anak-anak muda yang sama ini (dan terutama orang-orang yang pergi ke luar negeri demi " Afghan atau Bosnia untuk membela sesama Muslim) sebagian besar kembali ke dalam perekonomian dalam negeri dengan kesempatan yang terbatas dan ke lingkungan politik yang sangat keras di mana "orang-orang Afghan," demikian mereka disebut, dengan segera dicurigai secara politik karena perjalanan mereka. Sebagian dari orang-orang ini kembali lagi beberapa kali untuk pelatihan lebih jauh di Afghanistan atau pendidikan dan pekerjaan di Eropa, dan jaringan dan perasaan identitas kolektif mereka tumbuh. "Bara panas" dari perang di Afghanistan dan Bosnia tersebut merupakan suatu pengalaman yang mengubah dan meradikalkan yang bukan tidak mirip dengan efek dari kekerasan di wilayah Selatan Amerika pada 1960-an terhadap para aktivis hak-hak sipil kulit hitam dan putih. Di Mississippi dan di tempat lain brutalitas rasisme memunculkan suatu generasi aktivis yang bekerja bersama pada awal 1960-an (terutama selama Freedom Summer pada 1964) dan kemudian ikut membentuk gerakan-gerakan lain seperti gerakan Kebebasan Berbicara di Berkeley, gerakan anti-perang, gerakan mahasiswa, dan gerakan perempuan pada akhir 1960-an dan awal 1970-an (McAdam, 1988). Sebagai analogi, pembentukan solidaritas

tersebut, sebagai respons terhadap apa yang dilihat sebagai intoleransi dan kondisi yang menindas, terjadi di Timur Tengah ketika para aktivis dari kelompok-kelompok seperti Jamaah Islamiyah atau al-Jihad di Mesir memperkuat perasaan identitas dan komitmen kolektif mereka melalui pengalaman penjara mereka dan pengalaman umum bekerja dalam suatu lingkungan yang otoriter. Sekali lagi, kita melihat konsekuensi-konsekuensi kumulatif dan siklus dari represi politik dan kekerasan negara terhadap para penantang di wilayah itu, saat para aktivis bersembunyi jauh ke tempat-tempat di bawah tanah yang tak terlihat.

Dinamika antara informalitas, represi, dan jaringan juga dapat mengarah pada fragmentasi yang lebih besar dalam berbagai gerakan. Penahanan dan pemenjaraan mungkin menghancurkan kepemimpinan gerakan tersebut, dan faksi-faksi dibiarkan beroperasi sendiri dengan para pemimpin yang semakin putus asa dan keras. Sebagaimana komentar-komentar David Smilde tentang serangan al-Qaeda pada 11 September, momen-momen historis besar diciptakan oleh individu-individu, dan tindakan-tindakan seseorang dapat menciptakan suatu titik balik yang mengubah segala sesuatu yang datang "setelahnya." "Gerakan sosial efektif sampai tingkat di mana tindakan-tindakan suatu kelompok orang yang relatif kecil berhasil tampil mewakili suatu kolektivitas yang jauh lebih besar. Representasi tersebut mungkin benar atau mungkin tidak benar, namun apakah itu benar jarang

memiliki hubungan dengan dampak gerakan tersebut" (e-mail AMSOC, 10 Oktober 2001).

Kesimpulan

Pemikiran yang bernas tentang jenis identitas kolektif yang dibangun gerakan-gerakan Islamis, watak informal organisasi-organisasi mereka, dan dinamika umum tentang bagaimana gerakan-gerakan tersebut muncul dan beroperasi mungkin memperlihatkan bahwa gerakan-gerakan Islamis kurang efektif dibandingkan jika sebaliknya. Jika kelompok-kelompok tersebut menjalankan jenis-jenis organisasi yang lebih formal atau bergabung dengan model perwakilan resmi (meskipun terbatas), mungkin mereka akan lebih mampu mencapai tujuan-tujuan mereka. Inilah poin dari para teoretisi gerakan sosial yang menggunakan suatu pemahaman quasi-modernis di mana gerakan-gerakan sosial paling berhasil ketika mereka melibatkan negara, menjadi bagian dari organ-organnya, dan mendapatkan berbagai konsesi besar. Meskipun strategi-strategi tersebut mungkin efektif bagi sebagian gerakan di lingkungan-lingkungan tertentu, terdapat bukti yang kuat bahwa strategi-strategi organisasi *informal* yang dapat mengambil keuntungan dari komunitas-komunitas pendukung yang mulai muncul dan semangat yang sama—mungkin memberikan berbagai keuntungan instrumental yang lebih besar.

Piven dan Cloward (1979) telah lama menyatakan bahwa gerakan-gerakan sering kali kehilangan tenaga dan dikooptasi oleh para elite dan dengan demikian melakukan kompromi ketika mereka berkonsentrasi pada pembentukan organisasi bermassa besar yang permanen, tersentralisasi, dan birokratis. Dari perspektif ini, kelompok-kelompok yang tercerabut haknya, yang bereaksi terhadap keterpecahan sosial yang umum dialami dan tergembleng oleh pembangkitan-kesadaran dan perasaan efikasi yang lebih besar, harus mengambil keuntungan dari "momen-momen kegilaan" yang dihasilkan oleh gerakan-gerakan tersebut. Sebagai puncak-puncak penyimpangan kolektif, mereka dapat mendesakkan pengaruh dengan menyebabkan atau memicu "ketercerabutan" di kalangan elite dan meningkatkan mengkompromikan—tuntutan-tuntutan mereka. Kekacauan umum, menurut Piven dan Cloward, "muncul dari struktur, logika dan arahnya sendiri, dan secara historis spesifik," serta tidak harus selalu dimasukkan dalam suatu strategi Leninis tentang pembentukan struktur partai yang terdisiplinkan dan birokratis (1979: xii).

Penting untuk dikemukakan kembali bahwa gerakan-gerakan Islamis tidak dapat dengan mudah membentuk organisasi-organisasi massa yang terpusat dan birokratis; pemerintah-pemerintah mereka tidak akan mengizinkan hal itu. Simpatisan mereka mungkin meningkat, namun sarana-sarana untuk represi yang ada di tangan pemerintah Mesir, Suriah, atau Saudi sangat besar. Karena itu, beberapa

gerakan mengalihkan perhatian dari kerusuhan lokal ke usaha mendestabilisasi musuh-musuh mereka dan menyebarkan kecemasan, krisis, dan ketidakpastian. Konsekuensi-konsekuensi tindakan politik dengan kekerasan, yang sering kali dikaitkan dengan gerakan-gerakan Islamis, tidaklah seragam atau dapat diprediksi. Meskipun demikian, mereka sering kali menyebabkan *status quo* berubah dengan menguak berbagai kerentanan [pemerintah] dan menantang kebijaksanaan dan praktik yang telah lazim.

Setelah peristiwa 11 September, para pengamat dari semua aliran berusaha untuk memahami watak gerakan-gerakan Islamis. Dalam bab ini, saya berusaha untuk turut memberi andil bagi pemahaman ini dengan menggunakan berbagai kategori konseptual dari teori gerakan sosial dalam konteks Timur Tengah kontemporer. Elemen unik dari Timur Tengah adalah represi dan eksklusi politik ekstrem yang dijalankan oleh berbagai rezim, dan hal ini paling mencirikan aktivitas gerakan sosial dengan memaksa kehidupan asosiasi bergerak di bawah tanah, dan dengan demikian menciptakan dan menopang identitas kolektif yang kuat dan tindakan saling terkait.

Jika terdapat suatu saran politik dalam bab ini, maka saran itu adalah bahwa cara yang paling efektif bagi rezim-rezim Timur Tengah untuk menangani tuntutan dan keluhan gerakan-gerakan Islamis adalah dengan membuka pemerintahan mereka dan mengizinkan inklusi politik.

Apakah seseorang benci atau mengikuti gerakan-gerakan ini merupakan suatu hal yang tidak relevan. Apa yang jelas-jelas perlu adalah memungkinkan orang untuk membuat keputusan-keputtusan ini sebagai warga negara dan bukan sebagai obyek kekuasaan. Hal ini akan meredakan kecenderungan kekerasan dari aspirasi Islamis dan memungkinkan gerakan-gerakan Islamis memahami diri mereka sendiri sebagai warga negara sepenuhnya. Pelajaran yang dapat kita petik dari studi ini tidak hanya bersifat akademis, melainkan diharapkan dapat memperlihatkan berbagai dampak eksklusi politik dan pengekangan masyarakat sipil di Timur Tengah yang memunculkan saluran-saluran kekerasan politik. "Kriminalisasi politik" tersebut melahirkan para aktivis dan para simpatisan yang membangun dunia politik mereka sendiri, dengan aturan-aturan dan norma-norma yang berbeda di mana tujuan yang transendental membenarkan sarana atau alat yang dipakai. Retorika dualistik tentang baik dan jahat tidak hanya menghilangkan tempat bagi kompleksitas dalam analisis kita, melainkan juga menjauhkan kita dari tanggung jawab bersama dalam hal bagaimana kita membentuk dunia.***

Catatan

1. Saya berterima kasih kepada para mahasiswa saya dalam seminar di Universitas Amerika tentang gerakan sosial pada Musim Semi 2002 yang secara tidak langsung memengaruhi esai ini, serta pada daftar AMSOC setelah 11 September. Saya juga berterima kasih atas bantuan dan saran dari Paul Wapner, Steven Cook, Suzanne Hitchman, Nida al-Ahmad, dan Seda Demiralp.
2. Banyak pengamat menyatakan bahwa persekusi dan penahanan yang terjadi terhadap Dr. Saad Eddin Ibrahim, pendiri the Ibn Khaldun Center for Development Studies, dimotivasi oleh ketidaksukaan besar pemerintahan Mubarak terhadap sebuah artikel yang ditulis oleh Dr. Ibrahim dan komentar-komentarnya di televisi, yang secara sarkastik menyatakan bahwa "sumbangan dunia Arab pada ilmu politik" adalah sebuah istilah yang ia sebut *gumlukiyya*. Istilah ini adalah suatu permainan kata-kata yang menggabungkan kata-kata Arab untuk republik (*gumhuriyya* dan *malakiyya*). Ia menggunakan istilah tersebut untuk menggambarkan bagaimana Presiden baru Suriah, Bashir al-Assad, mengambil jabatan secara otomatis setelah ayahnya meninggal, meskipun negeri itu selama berabad-abad bukan merupakan suatu kerajaan berdasarkan garis keturunan. Ia juga bermain kata-kata karena gumlukiyya berima dengan mulakhiyya, sebuah kata untuk sayuran sup yang liat, yang digunakan orang-orang Mesir untuk menggambarkan kekacauan. Ketika ditekan oleh pertanyaan seorang pemirsa, Dr. Ibrahim dengan enggan menyatakan bahwa Presiden Hosni Mubarak, untuk menandai dua puluh tahun ia berkuasa, mungkin mempersiapkan anaknya Gamal sebagai pengantinya. Tujuh belas hari kemudian, polisi Keamanan Negara menggerebek rumah Ibrahim dan menangkapnya. Ia akhirnya dibebaskan.
3. "Basic Law of Government," 1993, Kingdom of Saudi Arabia, <*http://www.oefre.unibe.ch/law/icl/sa-index.html*>, diakses 3 Juli 2003.
4. Di Timur Tengah, politisasi "yang-privat" karena berbagai perjuangan melawan ketidakadilan, eksklusi, dan patriarki ini semakin diperumit oleh kolonialisme Eropa, yang menuntut penggunaan aturan hukum asing. Aturan hukum sipil dan kriminal dipinjam dari yurisprudensi hukum Belgia, Prancis, Inggris, atau Swiss, yang sangat mereduksi yurisdiksi syariah, atau hukum Islam. Hanya masalah-masalah menyangkut "status personal" yang tetap

di dalam wilayah syariah, dan pengadilan-pengadilan keluarga Islam dan otoritas-otoritas keagamaan dengan keras mengawasi pelanggaran-batas lebih jauh terhadap otoritas mereka yang semakin kecil. Persoalan-persoalan menyangkut pernikahan, perceraian, pemeliharaan anak, dan warisan ini, khususnya menurut tradisi Barat, tampak merupakan masalah-masalah "privat", namun dalam Islam semua itu merupakan fokus utama hukum Islam dan sangat penting bagi moralitas komunitas orang-orang beriman. Seperti organisasi-organisasi feminis di Barat, para aktivis hak-hak perempuan terlibat dalam berbagai kampanye kontroversial untuk mengubah Personal Status Law, dengan cukup berhasil (lihat Sonbol, 1996 and Charrad, 2001). Kalangan Islamis sangat memusuhi kelompok-kelompok perempuan dan kelompok-kelompok lain yang mendukung hak perempuan untuk bercerai, dan memperkuat hak-hak dalam pernikahan, perawatan anak, dan warisan. Argumen-argumen tentang pembagian kerja berdasarkan gender, kerja perempuan, kontrol kelahiran, praktik membesarkan anak, seksualitas, dan moralitas merupakan inti perdebatan-perdebatan publik dan wacana Islamis.

5. Setelah berkuasa di Mesir pada 1970, Anwar Sadat mengubah konstitusi Mesir, dalam Pasal 2, yang menyatakan bahwa "Islam adalah agama negara dan bahasa Arab adalah bahasa resminya. Yurisprudensi Islam adalah sumber utama legislasi." *<http://www.sis.gov.eg/eginfnew/politics/ parlim/html/pres03O3.htm>*, diakses 28 Maret 2003.
6. Sebuah laporan pemerintah pada 1993 memperkirakan terdapat 23 perkampungan informal di Kawasan Kairo Raya (*Greater Cairo Region, GCR*) yang terdiri dari 5,88 juta orang, sedangkan survei lain dari Kementerian Administrasi Lokal memperkirakan bahwa 4,52 juta orang tinggal di wilayah perumahan-perumahan informal GCR tersebut (Arandal dan El-Batran, 1997: 1-2). Menurut sensus penduduk 1996, 10 juta orang tinggal di GCR (Electronic Atlas of Cairo, 1998).
7. Investigasi pasca-11 September tentang al-Qaeda, misalnya, menyingkap campuran kompleks jaringan-jaringan finansial informal yang mendukung para konspirator tersebut.

Daftar Pustaka

Abdel-Fadil, Mahmoud. 1980. “Informal Sector Employment in Egypt.” *Series on Employment Opportunities and Equity in Egypt*, no. 1. Geneva: International Labour Office.

Aminzade, Ron, dan Elizabeth J. Perry. 2001. “The Sacred, Religious, and Secular in Contentious Politics: Blurring Boundaries.” Dalam Ronald R. Aminzade et al. (ed.). *Silence and Voice in the Study of Contentious Politics*. Cambridge: Cambridge University Press. Hlm. 155-78.

Amnesty International. 2000. “Egypt: Muzzling Civil Society.” *AI-index: MDE* 12/021/2000. London, 19 September.

Arandal, Christian, dan Manal EI-Batran. 1997. “The Informal Housing Development Process in Egypt.” Centre Nacional de la Recherche Scientifique (CNRS), Kertas Kerja no. 82, Bordeaux, France (Juli).

“Basic Law of Government.” 1993. Kingdom of Saudi Arabia. <http://www.oefre.unibe.ch/law/icl/sa00000_.html>, diakses 28 Maret 2003.

Benhabib, Seyla. 1992. “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jurgen Habermas.” Dalam Craig Calhoun (ed.). *Habermas and the Public Sphere*, ed. Cambridge: MIT Press. Hlm. 73-99.

Bulliet, Richard W 1999. “Twenty Years of Islamic Politics.” *Middle East Journal* 53, 2 (Spring): 189-200.

Charrad, Mounira M. 2001. *States and Women’s Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco.* Berkeley: University of California Press.

Cordesman, Anthony H. 2001. *The Military Balance in the Middle East: Executive Summary: Region-Wide Trends*. Washington, D.C.: Center for Strategic and International Studies, January.

de Soto, Hernando. 1989. *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World*. Diterjemahkan oleh June Abbott. New York: Harper and Row.

Electronic Atlas of Cairo. 1998. Cairo. Centre d’itudes et de Documentation Econornique, Juridique et Sociale.

Escobar, Arturo. 1997. “Cultural Politics and Biological Diversity: State, Capital, and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia.” Dalam Lisa Lowe dan David Lloy (ed.). *The Politics of Culture in the Shadow of Capital.* Durham, N.C.: Duke University Press. Hlm. 201-26.

Fandy, Mamoun. 1994. “Egypt’s Islamic Group: Regional Revenge?” *Middle East Journal* 48 (Autumn): 607-25.

Gould, Roger V. 1997. "Multiple Networks and Mobilization in the Paris Commune, 1871." Dalam Doug McAdam and David A. Snow (ed.). *Social Movements: Readings on Their Emergence, Mobilization, and Dynamics.* Los Angeles: Roxbury. Hlm. 133-44.

Granovetter, Mark. 1995. *Getting a Job: A Study in Contacts and Careers*. Edisi ke-2. Chicago: University of Chicago Press.

Hammoudi, Abdalla. 1997. *Master and Disciple: The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*. Chicago: University of Chicago Press.

Hart, Keith. 1973. "Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana." *Journal of Modern African Studies* 11: 61-89.

Herb, Michael. 1999. *All in the Family: Absolutism, Revolution, and Democracy in the Middle Eastern Monarchies*. Albany: SUNY Press.

Ibrahim, Sa'ad Eddin dkk. 1996. "An Assessment of Grassroots Participation in the Development of Egypt." *Cairo Papers in Social Science* 19, 3 (Musim Gugur).

Jenkins, J. Craig. 1983. "Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements." *Annual Review of Sociology* 9: 527-53.

Kamrava, Mehran. 2000. "Military Professionalization and Civil-Military Relations in the Middle East." *Political Science Quarterly* 115: 67-92.

Klandermans, Bert. 1984. "Mobilization and Participation: Social-Psychological Expansions of Resource Mobilization Theory." *American Sociological Review* 49: 583-600.

— 1988. "The Formation and Mobilization of Consensus." Dalam Bert Klahdermans, Hanspeter Kriesi, dan Sidney Tarrow (ed.). *From Structure to Action: Comparing Movement Participation across Cultures*. International Social Movement Research, vol. 1. Greenwich, Conn.: JAI Press. Hlm. 174-96.

Lesch, Ann Mosely. 1996. "Comparative Politics Today: Egypt." Dalam Gabriel A. Almond dan G. Bingham Powell Jr. (ed.). *Comparative Politics Today: A World View*. New York: HarperCollins. Hlm. 608-67.

McAdam, Doug. 1988. *Freedom Summer*. New York: Oxford University Press.

McAdam, Doug, dan Ronnelle Paulsen. 1997. "Specifying the Relationship between Social Ties and Activism." Dalam Doug McAdam dan David A. Snow (ed.). *Social Movements: Readings on Their Emergence, Mobilization, and Dynamics*. Los Angeles: Roxbury. Hlm. 145-57.

McAdam, Doug, Sidney G. Tarrow, dan Charles Tilly. 2001. *Dynamics of Contention*. New, York: Cambridge University Press.

McCarthy, John, dan Mayer N. Zald. 1977. "Resource Mobilization and Social Movements." *American Journal of Sociology* 82: 121-41.

Melucci, Alberto. 1995. "The Process of Collective Identity." Dalam Hank Johnston dan Bert Klandermans. *Social Movements and Culture.* Minneapolis: University of Minnesota Press. Hlm. 41-63.

Morris, Aldon D. 1997. "Black Southern Student Sit-in Movement: An Analysis of Internal Organization." Dalam Doug McAdam dan David A. Snow (ed.). *Social Movements: Readings on Their Emergence, Mobilization, and Dynamics.* Los Angeles: Roxbury. Hlm. 90-109.

Mueller, Carol. 1997. "Conflict Networks and the Origins of Women's Liberation." Dalam Doug McAdam dan David A. Snow (ed.). *Social Movements: Readings on Their Emergence, Mobilization, and Dynamics.* Los Angeles: Roxbury.

Owen, Roger. 1992. *State, Power, and Politics in the Making of the Modern Middle East.* London: Routledge.

Piven, Francis Fox, dan Richard A. Cloward. 1979. *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail.* New York: Vintage Books.

Posusney, Marsha Pripstein. 2001. "Multi-Party Elections in the Arab World: Institutional Engineering and Oppositional Strategies." *Studies in Comparative International Development* 36 (Winter): 34-62.

Putnam, Robert D.1993. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Rashwan, Diaa. 2000. "Life after EI-Zawahri." *AI-Ahram Weekly*, 17-23 Februari. <http://weekly.ahram.org.eg/2000/469/op3.htm>, diakses 3 Juli 2003.

Singerman, Diane. 1995. *Avenues of Participation: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.

Sonbol, Amira El-Azhary. 2000. *The New Mam1uks: Egyptian Society and Modern Feudalism*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

—, (ed.). 1996. *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History.* Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Tarrow, Sidney. 1994. *Power in Movement: Social Movements, Collective Action, and Politics*. New York: Cambridge University Press.

Tilly, Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*. New York: McGraw-Hill.

Toth, James. 1998. "Beating Plowshares into Swords: The Relocation of Rural Egyptian Workers and Their Discontent." Dalam Nicholas Hopkins dan Kirsten Westergaard (ed.). *Directions of Change in Rural Egypt*. Cairo: American University in Cairo Press. Hlm. 66-87.

United Nations Development Programme. 2002. *Arab Human Development Report 2002*. New York: Arab Fund for Economic and Social Development.

White, Harrison. tanpa tahun. "Notes on the Constituents of Social Structure." Manuskrip, Harvard University.

Wiktorowicz, Quintan. 2001a. *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*. Albany: SUNY Press.

—. 2001b. "The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad." *Middle East Policy* 8, 4 (December): 18-38.

Wuthnow, Robert. 1991. "Understanding Religion and Politics." *Daedalus* 120 (Musim Panas): 1-20.



Aktivisme Islam

Bab 6

Perempuan Islamis di Yaman[1] Titik-titik Pertemuan Aktivisme Informal

Janine A. Clark

Bab Diane Singerman dalam buku ini membantu kita mengonseptualisasikan kembali gerakan-gerakan, khususnya gerakan Islamis, sebagai suatu jaringan yang besar dan tak berbentuk. Hal ini sebagian besar muncul dari pemahaman bahwa organisasi-organisasi formal yang beroperasi atas nama gerakan sosial tidak beroperasi sendiri dan tidak dapat selalu memadukan "batas-batas" sebuah gerakan yang cair. Gerakan-gerakan sosial, khususnya dalam sistem-sistem politik yang kurang terbuka, sering kali tidak beroperasi dalam suatu bentuk yang hierarkis dengan sebuah kepemimpinan, sistem tatanan, atau arah yang jelas. Sebaliknya, gerakan-gerakan menyatukan banyak organisasi (masing-masing dengan agendanya sendiri), jaringan partisipan, dan lembaga-

lembaga informal. Dalam memperluas pemahaman kita tentang gerakan-gerakan sosial yang mencakup begitu banyak komponen tindakan kolektif, para ilmuwan sosial semakin tertarik pada hubungan-hubungan antara elemen-elemen dari sebuah gerakan sosial. Secara khusus, terdapat minat yang semakin besar terhadap hubungan antara organisasi-organisasi gerakan sosial (selanjutnya disingkat OGS) dan jaringan-jaringan sosial yang menghubungkan organisasi-organisasi ini satu sama lain dan dengan komunitas-komunitas peserta gerakan. Menurut teori gerakan sosial, jaringan-jaringan ikatan—terutama yang bersifat sosial—yang menghubungkan OGS-OGS menyediakan berbagai sumber daya penting bagi organisasi-organisasi gerakan formal tersebut. Yang paling penting, semua itu merupakan sumber utama keanggotaan dan dukungan finansial. Meskipun organisasi-organisasi formal dengan kantor pusat dan dewan direktur mungkin merupakan perwujudan yang paling jelas dari suatu gerakan sosial—puncak gunung es di atas air—mereka tidak dapat bertahan atau berkembang tanpa jaringan-jaringan sosial yang mendorong perekrutan dan pengumpulan sumber daya dari komunitas-komunitas pendukung. Jaringan-jaringan sosial yang telah ada sebelumnya tidak hanya menyediakan calon anggota dan sumber daya; mereka juga menyediakan "lem" yang merekatkan gerakan tersebut. Solidaritas terhadap gerakan tersebut dan prinsip yang diperjuangkannya diperkuat oleh ikatan-ikatan persahabatan dan loyalitas yang telah ada sebelumnya.

Meskipun teori gerakan sosial telah secara efektif menguraikan bagaimana jaringan-jaringan sosial memberi organisasi-organisasi berbagai sarana yang nyata dan tak-nyata untuk beroperasi, tidak banyak yang diketahui tentang bagaimana OGS menyesuaikan dan/atau membentuk jaringan-jaringan untuk mendorong mobilisasi, bagaimana hal ini memengaruhi tindakan kolektif, dan bagaimana jaringan-jaringan beroperasi di luar perekrutan dan proses-proses pembentukan institusi. Karena itu, bab ini berusaha mengkaji persoalan-persoalan berikut: Bagaimana OGS menggunakan dan/atau membentuk jaringan-jaringan sosial? Dampak apa yang dihasilkan hal ini pada jaringan-jaringan sosial yang telah ada sebelumnya? Dan apa makna hal ini bagi OGS dan tindakan kolektif sebagai suatu keseluruhan?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, bab ini mengkaji perempuan Islamis di Yaman dan menemukan bahwa hubungan antara jaringan-jaringan sosial dan OGS jauh lebih kompleks ketimbang yang umumnya dipahami dalam penelitian gerakan sosial. Jaringan-jaringan sosial tidak dapat sekadar dipahami sebagai penyedia berbagai macam layanan dan sumber daya—sebagaimana pipa-pipa saluran menyediakan makanan bagi organisasi-organisasi gerakan sosial. Dalam proses perekrutan dan pemanfaatan jaringan-jaringan sosial, organisasi-organisasi gerakan sosial Islamis di Yaman membongkar jaringan-jaringan sosial yang ada sebelumnya dan membentuk jaringan-jaringan sosial baru untuk mendorong komunitas-komunitas pendukung

yang tidak niscaya secara formal terkait dengan organisasi melalui keanggotaan. Ketimbang sekadar menyokong organisasi, para aktivis menggunakan hubungan-hubungan sosial untuk membentuk apa yang disebut Alberto Melucci (1989) sebagai "jaringan-jaringan makna bersama" (*networks of shared meaning*)—komunitas-komunitas yang menerima, menginternalisasi, dan mendukung serangkaian nilai tertentu.

Di kalangan para Islamis perempuan, hal ini terutama dilakukan melalui kelompok-kelompok studi al-Quran (*nadwah*)—sebagai lembaga-lembaga perantara informal antara organisasi formal dan publik pada umumnya, yang lazimnya tidak memiliki akses ke OGS atau menerima pesannya. Pemanfaatan *nadwah* paling penting bersifat tidak langsung dan umumnya dipimpin oleh anggota-anggota organisasi gerakan sosial sebagai tindakan dakwah individual, yang sangat penting dalam pandangan dunia Islamis, dan bukan sebagai wakil-wakil organisasi. *Nadwah* menyediakan forum bagi perekrutan dan penyebaran pesan dalam suatu lingkungan, dan cara merambah lapisan-lapisan masyarakat yang lebih dalam ketimbang yang mungkin dilakukan melalui mekanisme-mekanisme formal OGS. Karena mereka tertanam dalam struktur sosial masyarakat serta jaringan-jaringan sosial yang ada sebelumnya, *nadwah* menyediakan bagi OGS suatu lembaga yang tampak non-politis dan memperkuat masyarakat yang dengannya para anggota organisasi melibatkan kaum perempuan dengan dasar *ad hoc*, reguler, dan sadar atas nama aktivitas dakwah. Watak informal dan

tersembunyi dari *nadwah* tidak hanya memberi para anggota OGS akses ke audiens baru; ia juga memungkinkan kaum perempuan untuk berpartisipasi dalam aktivitas-aktivitas Islamis tanpa keanggotaan formal.

Namun, tingkat di mana kaum perempuan secara sadar atau tidak sadar berpartisipasi dalam aktivitas-aktivitas Islamis menjadi relatif tidak relevan. Apa yang dipertaruhkan bukan keanggotaan, melainkan nilai-nilai sosial dan perubahan sosial. Dengan menggunakan *nadwah* sebagai suatu sarana, para anggota OGS membentuk kembali jaringan-jaringan sosial ini untuk mendukung nilai-nilai dan tujuan-tujuan mereka. Kaum perempuan perlahan masuk ke dalam jaringan-jaringan Islamis, yang sering kali secara bertahap menjauhkan mereka dari jaringan-jaringan keluarga dan sahabat sebelumnya. Kalangan Islamis dengan demikian membongkar ikatan-ikatan yang ada sebelumnya dan membangun jaringan-jaringan sosial baru yang mendukung ideologi mereka. Potensi untuk perubahan sosial yang luas terletak tepat pada pembentukan kembali jaringan-jaringan sosial melalui titik-titik pertemuan akitivisme seperti *nadwah* ini.

Jaringan dan Organisasi Gerakan Sosial

Teori mobilisasi sumber daya secara efektif mencatat aliran sumber daya dari jaringan-jaringan sosial ke OGS. Jaringan-jaringan, tergantung kekuatan (tingkat transfer sumber daya) dan kedalaman (luasnya ikatan), menyediakan bagi OGS suatu basis keanggotaan, legitimasi, uang, prestise,

informasi, dan kekuasaan (Aveni, 1978: 188-90). Para ahli umumnya memahami bahwa jaringan-jaringan memainkan peran paling penting pada tahap rekrutmen gerakan: “Individu-individu tertarik berpartisipasi bukan karena kekuatan gagasan atau bahkan sikap individu, melainkan akibat keberakaran mereka dalam jaringan-jaringan asosiasi yang menjadikan mereka ‘secara struktural tersedia’ bagi aktivitas protes” (McAdam, 1994: 36-37).2 Beragam studi menemukan bahwa jaringan-jaringan sosial—yang biasanya terdiri dari orang-orang yang homogen dan berpikiran sama—merupakan sumber utama para calon anggota (Snow, Zurcher, dan Ekland-Olson, 1980: 791), dan jaringan-jaringan sosial menjadikan orang-orang tersedia untuk direkrut, cenderung bergabung (khususnya jika sejumlah besar teman dan keluarga telah menjadi anggota), dan target perekrutan (Kitts, 1999). Orang-orang dengan demikian secara struktural cenderung bergabung dengan OGS (Klandermans dan Oegema, 1987: 530). Sebagaimana yang dikemukakan McAdam dan Paulsen, ikatan-ikatan antarpribadi mendorong perluasan undangan untuk berpartisipasi dan mengurangi ketidakpastian mobilisasi (1993: 644). Ikatan-ikatan sosial juga membantu para calon anggota dalam mengatasi berbagai ongkos yang diandaikan dari bergabungnya mereka dengan sebuah gerakan sosial (Klandermans dan Oegema, 1987: 530).

Namun, rekrutmen tidak terjadi semata-mata melalui ketersediaan struktural, kesamaan ideologis dengan nilai-nilai gerakan, dan perbincangan mulut ke mulut. Hal itu juga

merupakan bagian dari suatu usaha sadar yang dilakukan oleh para aktivis gerakan untuk secara selektif mencari target para calon anggota dalam jaringan-jaringan dan komunitas-komunitas sosial yang bersimpati. Studi Klandermans dan Oegema tentang demonstrasi damai 1983 di Den Haag, misalnya, memperlihatkan bahwa tanpa kecuali setiap orang yang bermaksud berpartisipasi dalam demonstrasi itu dalam satu atau lain cara merupakan target dari suatu usaha mobilisasi dan bahwa jaringan-jaringan rekrutmen informal jauh lebih penting dibanding jaringan-jaringan rekrutmen formal (1987: 526). Demikian juga, penelitian McAdam dan Paulsen tentang Proyek Freedom Summer di Mississippi pada 1964 menemukan bahwa usaha perekrutan tertentu merupakan suatu kondisi penting yang menentukan apakah seorang individu berpartisipasi dalam sebuah gerakan atau tidak (1993: 662). Dalam beberapa kasus, khususnya bagi organisasi-organisasi dengan biaya tinggi dan sumber daya yang rendah, selektivitas ini dipersempit lebih jauh untuk menargetkan individu-individu yang kontribusinya bagi organisasi akan paling besar (Marwell, Oliver, dan Prahl, 1988: 528-29).

Namun, studi-studi tentang rekrutmen dan "penargetan selektif" melalui jaringan-jaringan sosial umumnya menekankan bagaimana usaha-usaha seperti itu memengaruhi ukuran jaringan-jaringan sosial aktivis yang relevan dan konsekuensi-konsekuensi yang terkait bagi mobilisasi. Jumlah demonstran atau asosiasi yang lebih besar, misalnya, jelas menciptakan

tekanan yang lebih besar bagi perubahan kebijakan. Namun, hal ini tidak menjelaskan dinamika perluasan dan bagaimana hal itu mungkin memengaruhi hubungan-hubungan sosial yang telah ada sebelumnya atau memunculkan jaringan-jaringan sosial baru. Dalam memanfaatkan jaringan-jaringan sosial dan menargetkan rekrutmen, apakah OGS hanya memperluas jaringan-jaringan sosial yang telah ada? Apakah ini merupakan suatu proses yang semata-mata "menarik" para calon anggota dengan keyakinan-keyakinan bersama melalui surat, poster, rekrutmen langsung, dan sejenisnya? Atau apakah terdapat efek yang lebih dalam pada jaringan-jaringan yang telah ada? Apakah hal ini memengaruhi nilai-nilai sosial para anggota jaringan? Apa implikasi-implikasinya bagi gerakan sosial secara keseluruhan?

Beberapa pemahaman menyangkut persoalan-persoalan ini ditawarkan oleh Schennink dalam studinya tentang Dewan Perdamaian Antargereja (IKV) di Belanda. Ia menemukan bahwa IKV mengembangkan jaringan-jaringannya sendiri untuk rekrutmen dan penyebarluasan pesan gerakan perdamaian tersebut (1988: 250). Aktivis-aktivis gerakan perdamaian utama didorong untuk membentuk kelompok-kelompok lokal baru dengan tujuan menarik para anggota baru dan menyelenggarakan acara-acara lokal. Jaringan, dengan demikian, dianggap penting dalam membangun jembatan antara kekuatan mobilisasi dan peserta protes. Begitu terbentuk, jaringan-jaringan baru ini dapat digunakan untuk mobilisasi aksi. Namun, meskipun Schennink mengulas jenis-

jenis orang yang bergabung dalam jaringan-jaringan tersebut, ia tidak mengkaji proses aktual pembentukan jaringan tersebut di luar usaha-usaha yang dilakukan oleh kelompok-kelompok lokal untuk menghubungi apa yang mereka anggap sebagai lembaga-lembaga dan audiens yang bersimpati. Yang lebih penting lagi, untuk tujuan bab ini, ia tidak mengkaji dampak rekrutmen yang ditargetkan ini pada jaringan-jaringan sosial yang telah ada.

Stark dan Bainbridge menyediakan salah satu dari sangat sedikit studi yang secara eksplisit mengkaji manipulasi yang dilakukan sebuah OGS terhadap jaringan-jaringan sosial secara mendetail. Dalam studi mereka tentang strategi rekrutmen Mormon di Amerika Serikat, mereka melihat bahwa para misionaris Mormon didorong untuk menggunakan jaringan-jaringan sosial yang ada untuk membentuk jaringan pertemanan baru sebagai bagian dari strategi mereka dalam mendapatkan para anggota baru. Pemahaman Mormon tentang pentingnya ikatan-ikatan sosial bagi rekrutmen yang berhasil dibuktikan oleh kenyataan bahwa para aktivis disarankan untuk memberikan kesaksian pribadi terhadap keyakinan mereka hanya setelah suatu ikatan persahabatan yang kuat terbentuk. Memang, dari 13 langkah rekrutmen (diterbitkan dalam sebuah majalah Mormon yang dibaca luas), para aktivis terus-menerus diperingatkan untuk tidak mendiskusikan agama hingga diselesaikannya 10 langkah pertama yang ditujukan untuk membangun hubungan-hubungan sosial yang lebih kuat (Stark dan Bainbridge, 1980:

1379-89). Stark dan Bainbridge memberikan suatu contoh yang sangat bagus tentang pembentukan jaringan-jaringan sosial yang ditargetkan untuk tujuan-tujuan OGS, namun penyelidikan mereka perlu bukti-bukti lebih jauh dan analisis perbandingan. Efek "gelombang" perluasan ini terhadap jaringan-jaringan sosial yang telah ada—dengan kata lain, dalam gambaran masyarakat yang lebih luas—tetap tidak terjelaskan.

Penelitian yang lebih besar tentang bagaimana jaringan-jaringan sosial digunakan oleh OGS dan dampak dari manipulasi ini pada jaringan-jaringan sosial itu sendiri sangat penting untuk memahami bukan hanya penyebaran suatu gerakan sosial, melainkan juga bagaimana ia memengaruhi berbagai perubahan nilai di tingkat bawah yang tersebar luas. Lebih jauh, hal itu memiliki andil terhadap suatu usaha yang lebih besar dalam teori gerakan sosial untuk secara teoretis mengkonseptualisasikan kembali gerakan-gerakan sosial demi menangkap elemen-elemen organisasi maupun non-organisasi dari gerakan-gerakan sosial dan hubungan-hubungan di antara mereka (Oliver, 1989: 1).

Islamisme: Pentingnya Dakwah

Bab ini mengulas bagaimana para anggota OGS memanfaatkan *nadwah* demi mencapai tujuan-tujuan OGS. Namun, manfaat *nadwah* bagi OGS hanya dapat dipahami dalam konteks makna Islamisme dan sentralitas dakwah bagi pandangan dunia dan gaya hidup Islamis. Seorang "Islamis"

adalah seorang Muslim yang berusaha meng-Islam-kan kembali masyarakat dengan mendorong individu-individu untuk mempraktikkan Islam dalam kehidupan sehari-hari dan menjembatani jarak antara wacana keagamaan dan realitas praktis.[3] Dengan kata lain, ia adalah seorang Muslim yang berusaha untuk secara aktif memperluas dan menerapkan Islam melampaui apa yang umumnya dianggap sebagai wilayah privat demi untuk memengaruhi wilayah publik. Dalam melakukan hal itu, Islamisme mengusung gagasan bahwa Islam merupakan suatu sistem atau bangunan nilai, keyakinan, dan praktik yang lengkap yang melingkupi semua wilayah kehidupan (Roald, 1998: 17 catatan 1).

Tantangan Islamis berakar dalam apa yang oleh Dale Eickelman dan James Piscatori disebut sebagai "penemuan tradisi" (didasarkan pada Eric Hobsbawn). Kalangan Islamis biasanya menganggap masa Nabi Muhammad dan keempat sahabat pertamanya, "para khalifah yang diberi petunjuk", sebagai suatu masa di mana tidak banyak terdapat perbedaan antara cita-cita dan realitas. Oleh karena itu, ia merupakan suatu periode inspirasi atau bimbingan ideologis. Pemahaman kalangan Islamis tentang apa yang mereka yakini sebagai tradisi ini mencakup penegasan bahwa Islam adalah *din wa dawlah*, agama dan negara. Dari perspektif ini, Islam merupakan suatu sistem yang komprehensif yang melingkupi semua hal yang material, spiritual, sosial, individual, politik, dan personal (Eickelman dan Piscatori, 1996: 46). Dengan membiarkan pemisahan agama dari kehidupan publik, otoritas-otoritas

Muslim tradisional melalaikan komunitas Muslim. Karena itu, kalangan Islamis ingin menerapkan visi mereka tentang Islam sebagai suatu perbaikan terhadap praktik-praktik tak-Islami yang terdapat dalam kelompok-kelompok dan *status quo* sosial dan politik yang sekarang ini berkuasa.

Dalam "penemuan tradisi" ini, konsep dakwah merupakan sesuatu yang sangat penting (Eickelman dan Piscatori, 1996: 35-36). Lebih dari sekadar menarik masuk atau menasihati, dakwah menjadi tindak "mengaktifkan" Islam melalui perbuatan dalam semua wilayah kehidupan. Sebagaimana dikemukakan oleh Ahmad al-Bis, seorang Anggota Parlemen Ikhwanul Muslimin Mesir, misalnya, bekerja untuk politik berarti bekerja untuk Islam (Abed-Kotob, 1995: 332). Dakwah menjadi suatu komponen yang yang penting dalam mempraktikkan Islam. Memang, dakwah dapat berupa bergabung dengan partai politik, menyelenggarakan *nadwah*, atau bekerja dalam suatu klinik medis gratistindakan-tindakan yang wajib bagi semua Muslim.

Karena itu, bagi perempuan Islamis di Yaman, terdapat suatu jaringan yang menyeluruh antara agama, politik, kedermawanan, dan semua bentuk aktivisme. Semua wilayah ini harus saling memperkuat satu sama lain, dan mendorong keutamaan publik dan kesalehan pribadi. Dalam hal ini, perbuatan atau tindakan dakwah sama pentingnya seperti kata Islam. Tindakan dakwah itu sendiri mendorong suatu lingkungan di mana Islam dan Muslim bisa berkembang

subur. Memang, tindakan dakwah dan berbagai aktivitas yang tercakup dalam menjalankan dakwah merupakan sesuatu yang membuat *nadwah* sarana yang sangat manjur bagi kalangan Islamis. Melalui pemenuhan dakwah personal mereka, di mana menyelenggarakan dan menghadiri *nadwah* merupakan suatu bagian yang integral, para anggota organisasi gerakan sosial (OGS) menyebarkan pesan gerakan Islami mereka.

Mengapa *Nadwah*?

Dalam pengertian terbatas, *nadwah* adalah suatu studi atau kelompok diskusi al-Quran. Kelompok-keompok perempuan berkumpul bersama di rumah-rumah untuk membaca dan membahas bagian-bagian dari al-Quran dan berbagai tema yang penting bagi studi dan praktik Islam. Mereka umumnya berfokus pada bagaimana menerapkan Islam dalam kehidupan sehari-hari dan menjadi seorang Muslim yang lebih baik. Pokok persoalannya, misalnya, bisa mencakup suatu pembahasan tentang makna Ramadan atau bahaya-bahaya kecemburuan.

Dalam pengertian yang lebih luas, *nadwah* adalah perkumpulan-perkumpulan sosial informal yang mengumpulkan teman sejawat atau menghubungkan jaringan-jaringan sosial secara teratur. Tidak terdapat keanggotaan formal. Perempuan menghadiri perkumpulan ini sesering atau sejarang yang mereka kehendaki. Lebih jauh, sebagai suatu perkumpulan sosial, para perempuan dengan tingkat keyakinan keagamaan yang berbeda-beda hadir. Meskipun

banyak dari perempuan itu saleh, watak sosial perkumpulan-perkumpulan itu menyatukan perempuan-perempuan yang memiliki sikap yang berbeda-beda terhadap Islam (atau tingkat identifikasi terhadap Islam yang berbeda-beda). Para perempuan Islamis mungkin memandu *nadwah* atau menghadiri *nadwah* yang disponsori oleh orang-orang non-aktivis.

Nadwah membentuk suatu bagian yang penting dari jaringan-jaringan informal perempuan. Kelompok-kelompok studi al-Quran ini memberikan bimbingan dan hiburan keagamaan, pendidikan membaca dan pendidikan Islam, saluran emosional, kehidupan sosial di luar rumah, dan suatu kelompok sahabat karib bagi perempuan-perempuan yang menghadirinya. Kelompok-kelompok itu juga menyediakan suatu arena di mana perempuan dapat meminta nasihat atau menemukan di mana (atau kepada siapa) ia dapat meringankan masalahnya. Lebih jauh, *nadwah* membentuk suatu jaringan penting dalam transmisi pengetahuan dan pendidikan dari para sarjana keagamaan perempuan kepada generasi berikutnya. Meskipun para gadis umumnya belajar tentang Islam di rumah, mereka yang menginginkan pengetahuan yang lebih luas akan menghadiri *nadwah* di rumah seseorang.

Dengan demikian, *nadwah* berakar dalam struktur masyarakat Yaman; dan sebagai suatu "organisasi" jaringan sosial perempuan yang integral, mereka menyediakan institusi-institusi ideal bagi gerakan Islamis. Sebagai

lembaga-lembaga perantara antara OGS dan publik atau "orang-orang pada umumnya", *nadwah* bermanfaat dalam beberapa hal. Pertama, sebagai suatu perkumpulan sosial, *nadwah* memungkinkan perempuan Islamis (para perempuan yang merupakan anggota formal Partai Islah, *Hizb al-Islah*) melakukan kontak secara teratur dengan orang-orang non-aktivis. Dengan demikian, *nadwah* memudahkan komunikasi berbagai gagasan bagi gerakan Islamis dan memberikan kesempatan untuk berhubungan langsung dengan banyak jaringan sosial. Kedua, sebagaimana "sesi pertukaran pikiran (*bull session*)" dalam demonstrasi-demonstrasi mahasiswa pada 1960-an di Amerika Serikat, *nadwah* memberikan suatu konteks mobilisasi-mikro di mana pembebasan kognitif dan proses pertalian kolektif dapat terjadi. Di sinilah dasar-dasar organisasi yang diperlukan untuk menerjemahkan keterlibatan ke dalam tindakan-tindakan konkret ditemukan. Dan ketiga, *nadwah* menyediakan struktur-struktur solidaritas dan imbalan antar-pribadi lazim yang diperlukan, yang membantu mengatasi masalah "pendompleng" dalam tindakan kolektif (McAdam, 1988: 135-36). Mereka juga menyediakan suatu potensi mobilisasi yang "siap": karena banyak perempuan yang menghadiri *nadwah* adalah religius, mereka sangat mungkin menyetujui penafsiran Islam kalangan Islamis. Dengan demikian, *nadwah* bertindak sebagai suatu forum yang memberi OGS suatu akses ke jaringan-jaringan sosial yang saling terkait dan berbagai keuntungan bagi aktivisme.

Nadwah juga memberikan "suatu ruang bebas" bagi para Islamis. Dengan kata lain, *nadwah* menyediakan suatu forum yang tampak non-politis yang dapat bertindak sebagai suatu tempat di mana OGS dapat melakukan rekrutmen tanpa memunculkan kecurigaan besar dari penguasa. Mereka juga memiliki fungsi protektif, yakni bahwa represi terhadap lembaga-lembaga keagamaan yang secara sosial diterima tersebut akan memancing suatu gejolak publik yang dapat mengikis legitimasi dan kekuasaan rezim. Dalam hal ini, peran *nadwah* mirip dengan gereja-gereja kulit hitam di tahap-tahap awal organisasi pada masa gerakan hak-hak sipil di Amerika Serika (McAdam, 1988: 135).

Nadwah juga merupakan sarana yang sangat istimewa bagi kalangan Islamis karena mereka dapat ditiru. *Nadwah* adalah alat yang dapat digandakan dan dibentuk kembali. Para anggota OGS tidak hanya secara tidak langsung menggunakan *nadwah-nadwah* yang telah ada sebelumnya sebagai sumber rekrutmen melalui jaringan-jaringan sosialnya; mereka juga membentuk dan memandu *nadwah-nadwah* baru di wilayah-wilayah yang ditargetkan, misalnya wilayah yang dekat dengan universitas, di mana mereka merasa bisa menarik masuk sejumlah besar perempuan. Sebagaimana studi kasus yang telah disebutkan di atas tentang kalangan Mormon, mereka membentuk pusat-pusat atau titik-titik pertemuan baru di mana berbagai macam perempuan dikumpulkan dalam suatu usaha untuk membentuk jaringan-jaringan sosial baru yang efektif. Jaringan-jaringan ini bertindak sebagai

saluran bagi pesan Islamis dan membantu secara struktural mendorong perempuan ke arah aktivisme atas nama tujuan-tujuan dan nilai-nilai organisasi gerakan sosial tersebut, meskipun mereka bukan merupakan anggota formal.

Terakhir, dan mungkin yang paling penting, *nadwah* bertindak sebagai suatu model non-verbal dari pesan Islamis. *Nadwah* itu sendiri merupakan suatu tindakan dakwah, sangat mirip dengan kerja sukarela, pendidikan, dan bentuk-bentuk aktivisme yang lain. Dalam pengertian ini, para pemandu dan peserta *nadwah* yang mendiskusikan aktivitas-aktivitas dakwah mereka di tempat lain bertindak sebagai model bagi peniruan perempuan lain. Mereka melambangkan ideal tentang seorang perempuan Muslim yang saleh.

Sentralitas pemahaman aktivis tentang dakwah tersebut sangat penting untuk memahami *nadwah* dan bagaimana hal itu digunakan oleh kalangan Islamis. Pemahaman ini bukan sekadar suatu bangunan ideologis; dakwah adalah suatu tindakan atau perbuatan. Pada dasarnya, tindakan dakwah itu sendiri secara ideologis dan politik penting sekalipun dijalankan secara terpisah dari pesan politik (verbal) yang lebih besar. Dengan kata lain, tindakan tersebut sama pentingnya sebagaimana ucapan itu sendiri. Dakwah, sebagaimana kerja sukarela atau memimpin *nadwah*, tidak perlu dijelaskan dalam kaitannya dengan relevansinya dengan ideologi atau agenda Islamis, karena tindakan itu sendiri merupakan contoh konkret dari apa yang disebut sebagai seorang Muslim yang baik. Bagi

kalangan Islamis, seorang Muslim aktivis yang terlibat dalam dakwah terus-menerus adalah seorang Muslim yang baik.

Memang, studi kasus tentang perempuan Islamis di Yaman menunjukkan bahwa tindakan itu lebih penting ketimbang ucapan di mana OGS mengejar suatu agenda politik. Dalam usaha untuk menjangkau para pendukung, OGS terhalangi oleh konteks sosial di mana mereka beroperasi. Sejarah politik yang keras di Yaman, adat kebiasaan suku yang konservatif, dan peran publik perempuan yang relatif kecilsemua ini merintangi perempuan dari aktivitas politik yang nyata. Acuan yang jelas pada partai-partai atau ideologi-ideologi politik menghambat keberhasilan rekrutmen Islah. Dakwah bagaimanapun juga merupakan suatu tindakan religius. Sebagai forum yang berfokus pada al-Quran dan Islam dan tidak membahas politik, *nadwah* mendorong tindakan-tindakan religius dan dengan cepat memudahkan partisipasi perempuan. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Snow, Zurcher, dan Ekland-Olson, orang-orang pada dasarnya jarang semata-mata bergabung dengan gerakan; mereka biasanya berpartisipasi dalam aktivitas-aktivitas gerakan dan hanya secara bertahap menjadi anggota (1980: 795). Aktivitas-aktivitas dakwah (yang bisa jadi adalah *nadwah* itu sendiri atau aktivitas-aktivitas yang dijalankan melalui *nadwah*) jelas memberikan perempuan kesempatan bertahap ini.

Kemudahan di mana perempuan mampu berpartisipasi dalam aktivitas-aktivitas dakwah tersebutdibanding

peristiwa-peristiwa politik yang disponsori oleh kalangan Islamisdiperkuat oleh kenyataan bahwa makna politik aktivitas-aktivitas dakwah merupakan sesuatu yang ambigu. Seorang perempuan yang menyumbangkan uang kepada lembaga derma Islamis sekali setahun dan seorang perempuan yang memandu suatu peristiwa penggalangan-dana derma sama-sama penting, namun makna yang dilekatkan oleh kedua perempuan tersebut pada tindakan-tindakan ini bisa sangat berbeda. Ia bisa jadi semata-mata tindakan derma, suatu usaha bersama untuk "menghidupkan" Islam dalam semua aspek kehidupan seseorang, atau suatu tindakan politik yang ditujukan untuk memperlihatkan kekuatan dan superioritas alternatif Islami. Tindakan dakwah sebagai ekspresi politik atau sebagai suatu tindakan religius tidak memaksa seorang perempuan untuk menyatakan sikapnya secara publik atau secara terbuka menentang norma-norma sosial. Namun "fleksibilitas" ini menciptakan suatu kemungkinan untuk perubahan sosial besar.

Setelah menjelaskan manfaat *nadwah* bagi OGS dan para anggota mereka, bab ini kemudian akan menguraikan dua organisasi gerakan sosial Islami yang dominan di YamanIslah dan Yayasan Derma Islahdan menjelaskan bagaimana mereka terkait dengan *nadwah*. Bab ini kemudian akan berfokus pada bagaimana kalangan Islamis secara langsung dan tidak langsung memanfaatkan *nadwah* dan jaringan-jaringan sosialnya untuk mendukung tujuan-tujuan gerakan tersebut.

Islam Moderat di Yaman: OGS yang Dominan

Aktivisme Islam atau Islamisme moderat telah hadir di Yaman sejak awal abad kedua puluh. Meskipun sejumlah kelompok dan kecenderungan Islam telah hadir bersama sejak penyatuan dua Yaman pada 1990, ada dua organisasi yang cenderung mendominasi: Jemaah Yaman untuk Reformasi, atau Hizb al-Islah, dan Masyarakat Derma Islah, atau Masyarakat Derma untuk Kesejahteraan Masyarakat.

Pembentukan politik kepartaian yang demokratis mempermudah munculnya Hizb al-Islah pada Januari 1991. Islah adalah sebuah partai politik yang pada dasarnya menyatukan beberapa aliran konservatif (tidak selalu Islamis) dalam masyarakat Yaman. Ini mencakup para pemimpin suku yang terkemuka, para pengusaha, Ikhwanul Muslimin, sebuah kelompok Wahabi pro-Saudi, dan beberapa ideolog terkemuka dengan para pengikutnya. Terdiri sebagian besar dari kalangan konservatif yang berada di utara, para anggota Islah memiliki persamaan sikap dalam hal mendukung rezim utara dan tujuan-tujuan sosial konservatif, seperti syariah sebagai satu-satunya dasar hukum, meskipun terdapat berbagai perbedaan menyangkut strategi dan penafsiran keagamaan.

Dalam pemilu demokratis pertama di Yaman pada 1993, Partai Islah memenangkan 62 dari 123 kursi dalam parlemen yang baru dibentuk (Majlis al-Nawab), yang menjadikannya mitra ketiga dan yunior dalam suatu koalisi pemerintahan bersama Kongres Rakyat Umum (*General People's Congress*,

GPC) dan Partai Sosialis Yaman (*Yemeni Socialist Party, YSP*) (Carapico, 1993: 2-6; Associated Press, 1 Mei 1997). Koalisi yang dibentuk setelah pemilu 1993 tersebut tidak berlangsung lama. Empat tahun setelah penyatuan dan satu tahun setelah pemilu yang menjadikan koalisi tersebut berkuasa, sebuah perang antara pasukan eks-utara dan selatan pecah. Dampak dari perang tersebut adalah bubarnya YSP dan naiknya Partai Islah akibat kekosongan kekuasaan yang terjadi. Sebuah kabinet baru dibentuk, yang didasarkan pada suatu koalisi baru GPC-Islah, dan Partai Islah diberi sejumlah menteri, termasuk menteri pendidikan. Pada pemilu 1997, Islah tidak begitu berhasil dan perolehannya malah menurun dari 62 kursi menjadi 47 kursi di parlemen.[4] Namun, Islah tetap memegang kontrol atas beberapa kementerian, dan ketua Partai Islah (al-Ahmar) tetap menjadi Juru Bicara Parlemen.

Bersama dengan partai politik tersebut, Masyarakat Derma Islah, yang dibentuk pada Mei 1990, merupakan OGS besar kedua di Yaman. Meskipun secara teknis tidak bergantung pada Partai Islah, bukti-bukti anekdotal dengan kuat menunjukkan bahwa keduanya memiliki kesamaan dalam hal keanggotaan dan penyandang dana. Masyarakat Derma Islah merupakan sebuah organisasi humanitarian, nirlaba, non-pemerintah yang paling berhasil dalam membantu kaum miskin di Yaman. Kantor pusat Masyarakat Derma Islah berada di Sana'a, dekat dengan sebuah masjid besar di samping kampus baru Universitas Sana'a. Meskipun Masyarakat Derma Islah tersebut berbasis di Sana'a, ia

beroperasi di seluruh negeri itu, dengan berbagai layanan luas yang berada di Sana'a, Aden, Ibb, Thmar, Hodeidah, Hajja, Taiz, Mukalla, dan Say'oon. Ia adalah salah satu dari sedikit LSM yang beroperasi di setiap provinsi di Yaman, kota dan daerah (Dorman dkk., 1996: 13).

Masyarakat Derma Islah secara umum adalah suatu organisasi derma dan tidak hanya berfokus pada pembangunan semata-mata. Tujuan-tujuan yang dinyatakannya adalah menyediakan layanan sosial dalam bentuk bantuan keuangan, pendidikan, kesehatan dan konseling bagi enam kelompok tertentu: kelompok yang secara ekonomi papa dan miskin; anak-anak yatim; orang-orang cacat; orang-orang yang terganggu secara mental dan psikologis; perempuan, anak-anak dan para manula; dan korban bencana ekonomi atau alam. Untuk menjalankan tujuan-tujuan ini, Masyarakat Derma Islah dibagi menjadi enam komite: Komite Aktivitas Lingkungan; Komite Proyek Khusus; Komite Kepedulian dan Bantuan Anak Yatim; Komite Layanan Kesehatan Dasar; Komite Pertolongan Keadaan Darurat; dan Komite Perempuan.[5]

Kaum perempuan diwakili baik dalam partai maupun dalam masyarakat derma tersebut. Dalam Partai Islah, mereka diwakili oleh Bagian Perempuan. Secara teoretis, Bagian Perempuan dalam Partai Islah beroperasi sebagai suatu organisasi yang sejajar dengan partai utama (bagian "laki-laki"). Pembagian-pembagian departemental dalam partai itu sebagai suatu keseluruhan secara teknis ada dalam Bagian

Perempuan tersebut.[6] Oleh karena itu, perempuan memiliki wakil-wakil mereka sendiri untuk urusan sosial, urusan politik, dan urusan ekonomi serta keuangan. Dalam hal organisasi ini, kaum perempuan dalam Partai Islah independen. Sejak 1998, tujuh perempuan juga menjabat di dewan eksekutif tertinggi partai itu, Majelis as-Syura.[7]

Demikian juga, Komite Perempuan Masyarakat Derma Islah dan kantor pusatnya terpisah dari bagian "laki-laki"-nya. Di Sana'a, terdapat tiga cabang Komite Perempuan, termasuk kantor-kantor pusat utama yang berlokasi di dekat Universitas Sana'a. Dalam bangunan-bangunan yang sangat sederhana, kaum perempuan menjalankan berbagai aktivitas yang sejajar dengan aktivitas-aktivitas yang dijalankan oleh komite-komite laki-laki.8 Meskipun Komite Perempuan tersebut memberikan sejumlah layanan yang terbatas bagi orang-orang miskin, secara keseluruhan ia berfokus pada pengumpulan dan pembagian derma (makanan, pakaian, uang), yang mencerminkan tujuan keseluruhan dari aktivitas-aktivitas kedermawanan tersebut.

Perempuan-perempuan di kedua organisasi tersebut kebanyakan berusia 20-an, meskipun banyak yang berada di jabatan pemimpin berusia 30-an. Secara umum, sebagian besar perempuan tersebut terdidik, dengan ambisi atau gelar universitas, dan berasal dari kelas menengah, meskipun terdapat beberapa pengecualian. Mereka umumnya mengikuti sekolah negeri atau sekolah privat Islam, dan bukan sekolah

privat Barat. Kemakmuran relatif dan pendidikan mereka, dan kenyataan bahwa banyak dari mereka hidup dalam keluarga besar memungkinkan perempuan-perempuan ini untuk menjalankan aktivitas-aktivitas demi orang lain di luar rumah.

Perempuan di kedua OGS tersebut sangat religius dan memiliki suatu pemahaman aktivis atas Islam. Bekerja untuk Masyarakat Derma atau partai (dengan kata lain, aktivisme) dilihat sebagai suatu kewajiban keagamaan. Setelah mengemukakan hal ini, banyak perempuan bergabung ke partai demi alasan-alasan yang sama sebagaimana orang masuk dalam politik di seluruh dunia: untuk berpartisipasi dalam proses demokratis dan untuk memajukan dan mengembangkan masyarakat mereka. Dalam jangka panjang, kaum perempuan melihat perbaikan negeri mereka dalam kaitannya dengan mendidik penduduk tentang hak-hak dan kewajiban Islam dan mempermudah penerapan hukum Islam.

Profil perempuan Islamis baik di Masyarakat Derma maupun partai tersebut sangat penting. Ini adalah perempuan-perempuan yang memiliki waktu dan pendidikan untuk bekerja demi partai dan/atau Masyarakat Derma. Mereka juga mewakili perempuan dan jaringan-jaringan sosial yang memiliki sarana sosio-ekonomi untuk menyumbangkan sumber daya bagi partai dan/atau Masyarakat Derma tersebut. Dengan demikian, mereka membentuk jaringan-jaringan sosial yang relatif homogen yang darinya Masyarakat Derma dan partai tersebut menarik para anggota baru mereka. Juga

melalui jaringan-jaringan sosial yang sama ini para anggota Masyarakat Derma dan partai menjalankan kerja, sadar atau tidak sadar, atas nama organisasi-organisasi mereka.

Jaringan-jaringan Sosial Perempuan dan *Nadwah* di Sana'a

Sebagai peristiwa yang secara umum bersifat sosial, *nadwah* membentuk suatu "titik-pertemuan" penting dalam jaringan-jaringan sosial Islamis dan jaringan-jaringan sosial perempuan yang lain di Sana'a. Sampai tingkat tertentu, sosialisasi di utara Yaman dilakukan di senja hari dan awal malam dalam bentuk sesi mengunyah *qat* dan bentuk-bentuk lain perkumpulan bersama.[9] Perempuan tidak terkecualikan. Meskipun perempuan memiliki kewajiban rumah tangga dan merawat anak yang lebih banyak dan karena itu, tidak dapat mengunyah *qat* sesering atau selama laki-laki (dibanding laki-laki lebih banyak perempuan yang juga menentang pengunyahan *qat* tersebut), sore hari merupakan waktu untuk berkumpul minum teh, mengunyah *qat*, atau pergi ke sebuah *nadwah*.

Di seluruh Sana'a, perempuan-perempuan saleh berkumpul sekali seminggu atau dua kali seminggu untuk membaca al-Quran dan membahas bagian-bagian al-Quran. *Nadwah-nadwah* ini biasanya diselenggarakan di rumah seorang perempuan dan dapat diikuti oleh sedikitnya 4 perempuan atau sebanyak 40 perempuan, di mana perempuan dari semua umur hadir. Dalam beberapa *nadwah*, tulisan-tulisan

dibaca dari buku seorang sarjana dan kemudian dibahas. Dalam kasus-kasus lain, seorang pembicara dihadirkan untuk berbicara atau "berkhotbah" tentang masalah keagamaan. *Nadwah* beragam dalam kaitannya dengan tingkat dan jumlah diskusi. Banyak perempuan memiliki sebuah *nadwah* reguler yang mereka hadiri; namun mereka mungkin menghadiri *nadwah* secara tidak tetap. Beberapa *nadwah* jelas "tertutup" dan tidak dimaksudkan untuk orang-orang atau tamu yang tak diundang, sementara sebagian yang lain lebih terbuka. Secara umum, meskipun sebuah kelompok inti perempuan mungkin adalah orang-orang yang hadir secara "reguler", para perempuan dalam sebuah *nadwah* sangat mungkin tidak mengenal setiap orang. Para perempuan mungkin tahu tentang *nadwah* di universitas atau di acara-acara derma, atau seorang peserta "reguler" mungkin mengajak seorang tamu.

Meskipun terbuka bagi semua perempuan, watak sosial dari *nadwah* umumnya memperlihatkan bahwa perempuan-perempuan dengan status yang serupa dalam hal pendidikan dan keluarga berkumpul bersama. Secara umum, mereka ditemukan dalam lingkaran-lingkaran sosial perempuan terdidik, kelas menengah, dan kelas menengah atas; bukan di kalangan orang-orang miskin. Kategorisasi sosial ini memperkuat dirinya sendiri ketika para anggota baru bergabung. Hal ini bukan berarti bahwa perempuan yang tak terdidik atau yang lebih miskin tidak pernah hadir. Kadang kala, misalnya, perempuan-perempuan yang lebih miskin dari beragam acara amal mungkin didorong oleh seseorang

dalam Masyarakat Derma untuk hadir dalam sebuah *nadwah* sebagai cara untuk belajar lebih banyak tentang Islam. Namun, secara umum, jaringan-jaringan tersebut didasarkan pada perempuan-perempuan terdidik dari kelas menengah. *Nadwah* dengan demikian bersandar pada dan berkelindan dengan kelas sosial-ekonomi yang sama sebagaimana mayoritas perempuan dalam OGS Islamis.

Dengan mempertemukan beragam jaringan perempuan dalam jumlah yang cukup besar, *nadwah* menciptakan suatu komunitas karib yang terdiri dari kelompok-kelompok yang umumnya berpikiran sama, di mana perempuan dapat bersosialisasi, berteman, dan belajar tentang Islam. Pada dasarnya, *nadwah* tidak hanya menyatukan para anggota OGS Islamis dominan dan menghubungkan mereka dengan jaringan-jaringan sosial yang lain. *Nadwah* juga memberikan bagi para anggota OGS suatu alat yang dapat secara sadar atau tidak sadar dimanfaatkan bagi kepentingan OGS tersebut. Perempuan-perempuan ini mungkin bertindak sebagai individu dalam *nadwah*, namun dalam mengusung keyakinan-keyakinan keagamaan mereka, mereka mendukung pesan OGS tersebut.

Nadwah dan Masyarakat Derma Islah

Komite Perempuan dari Derma Islah umumnya independen dari bagian-bagian lain Derma Islah tersebut. Meskipun Derma Islah secara keseluruhan (bagian "laki-laki") memberikan layanan-layanan yang ditujukan bagi perempuan,

Komite Perempuan tersebut umumnya bertanggung jawab mendesain berbagai program untuk melayani kebutuhan-kebutuhan perempuan miskin.[10] Meskipun Derma Islah mendukung beragam layanan bagi perempuan, seperti pelajaran menjahit atau kelas baca-tulis, sebagian besar sukarelawan ditujukan untuk menggalang dana dan mendistribusikan derma seperti daging bulan Ramadhan atau pakaian bagi orang miskin,[11] dan umumnya melalui jaringan-jaringan sosial informal-lah mereka mampu melakukan hal itu.[12]

Selama Ramadan 1996, misalnya, perempuan-perempuan tersebut memandu acara penggalangan-dana pertama mereka bagi para elite Sana'a dan perempuan-perempuan dari komunitas duta besar. Acara tersebut, yang secara longgar dibentuk berdasarkan para penggalang-dana Barat, merupakan suatu peristiwa yang relatif elegan. Hiburan dan makanan disediakan, dan ada undangan untuk sumbangan. Sebagian besar elite perempuan Sana'a hadir. Memang, dari kabar tentang acara itu, bahkan perempuan-perempuan yang menentang platform politik Islamis hadir karena alasan sosial, seperti keinginan untuk mendukung usaha seorang sahabat, rasa ingin tahu, dan pengakuan atas kerja baik yang dijalankan oleh Masyarakat Derma Islah. Melalui berbagai macam hubungan perempuan dalam Derma itu, beragam kelompok sosial dipertemukan dalam suatu usaha untuk menggalang dana.

Namun, yang jauh lebih umum adalah bahwa para anggota mendaftar sejumlah besar perempuan melalui kontak pertemuan-langsung yang lebih informal. Jumlah perempuan yang bekerja penuh-waktu bagi Masyarakat Derma Islah relatif kecil, namun melalui berbagai usaha mereka, sejumlah besar perempuan membantu Komite itu secara tidak tetap. Mereka mungkin adalah para mahasiswi di sebuah universitas Islam, misalnya, dan mungkin kenal seseorang di Masyarakat Derma Islah—seorang teman atau guru—dan memutuskan untuk membantu. Atau selama Ramadhan seseorang mungkin bernegosiasi atas nama Komite itu untuk membeli bahan-bahan dengan harga borongan dari seorang pedagang yang bersahabat. Seorang perempuan lain di Komite itu mungkin kemudian menemukan seorang penjahit yang setuju untuk menjahit pakaian untuk anak-anak yatim secara gratis sebagai hadiah Ramadan. Melalui cara-cara serupa, Komite Perempuan itu mendekati individu-individu dan para pengusaha untuk meminta buku baru dan bekas untuk mengadakan acara penjualan buku di universitas dan menggalang dana. Para anggota Komite itu juga berusaha untuk menjahit seragam sekolah.13 Dengan cara ini, Komite tersebut menggalang uang dan melibatkan jaringan-jaringan perempuan dari beragam latar belakang, keahlian, pendidikan, usia, dan komitmen untuk membantu kalangan miskin Yaman.

Nadwah memainkan suatu peranan penting dalam menggalang dan mendistribusikan derma seperti itu. Para anggota OGS mampu mengakses para perempuan di berbagai

nadwah untuk mendukung suatu tujuan OGS, seperti pakaian untuk yatim piatu di bulan Ramadan, melalui berbagai cara. Di akhir *nadwah*, seorang anggota organisasi-organisasi gerakan sosial mungkin menceritakan kisah seorang perempuan dan keluarganya yang dalam kesukaran dan meminta orang-orang di ruangan itu untuk menyumbangkan apa pun yang mereka bisa. Sebagai kemungkinan lain, para anggota Masyarakat Derma Islah mungkin membahas usaha-usaha mereka atas nama Masyarakat Derma Islah sambil bersosialisasi dengan perempuan-perempuan lain. Atau, mungkin dalam sebuah *nadwah* para anggota OGS mengetahui seorang pedagang atau seorang penjahit, misalnya, yang akan setuju untuk menyumbangkan waktu dan barang-barang. Lebih jauh, *nadwah-nadwah* menghadirkan suatu tempat pertemuan bagi para anggota Masyarakat Derma Islah untuk menetapkan berbagai rencana dan mendistribusikan bahan-bahan di antara mereka.

Dengan demikian, *nadwah* memberikan para anggota OGS suatu sarana langsung dan tidak langsung untuk mendaftar orang-orang dan mendapatkan para partisipan. Para anggota Masyarakat Derma tidak harus secara jelas atau langsung "memanfaatkan" *nadwah* dengan secara terbuka mendorong para perempuan untuk bergabung dengan OGS atau membuat pernyataan atas namanya. Jarang terdapat suatu bentuk tekanan, dan proses tersebut jauh lebih alamiah dan subtil—melalui sosialisasi reguler di kalangan perempuan-perempuan yang berpikiran sama dan melalui usaha untuk

melakukan kerja yang baik atas nama Islam, para anggota OGS mampu mencapai tujuan-tujuan mereka. Melalui *nadwah*, perempuan Islamis memberikan suatu contoh dan suatu lingkungan di mana dakwah dijalankan secara aktif.

Nadwah dan Partai Islah

Sebagaimana Masyarakat Derma Islah, Partai Islah tidak memiliki suatu program khusus untuk perempuan semata-mata. Sektor Perempuan dari partai tersebut umumnya menentukan sarana dan program yang paling tepat bagi perempuan. Sampai tingkat tertentu, Sektor Perempuan memusatkan usaha-usahanya pada dua arah yang saling terkait. Pertama, memperluas keanggotaan perempuan di partai tersebut. Kedua, mendidik perempuan tentang hak-hak dan kewajiban mereka menurut Islam dan hukumnya, suatu contoh dari dakwah. Hal ini mungkin mencakup ceramah tentang pendidikan kesehatan atau hak perempuan untuk bekerja menurut Islam. Dengan demikian, Seksi Perempuan mencoba membentuk suatu gambaran baru tentang masyarakat, mengubah tradisi, dan menjalankan perubahan sosial.

Sektor Perempuan itu memanfaatkan *nadwah* dalam dua cara. Pertama, organisasi gerakan sosial tersebut mungkin mengirimkan seorang pembicara ke sebuah *nadwah* atau sesi *qat* di rumah seseorang, atau ia mungkin menyelenggarakan suatu *nadwah*, biasanya di universitas atau di kantor-kantor pusat Sektor Perempuan tersebut. Meskipun

menyelenggarakan *nadwah* di universitas atau kantor-kantor pusat memungkinkan organisasi gerakan sosial menargetkan sejumlah besar perempuan, mengirimkan para pembicara ke rumah-rumah untuk berceramah dalam berbagai *nadwah* atau, agak jarang, sesi-sesi *qat*, memungkinkan Sektor Perempuan itu untuk mengincar atau memilih perempuan yang memiliki pendidikan, keahlian profesional, sumber daya finansial, dan kontak-kontak pribadi. Sejak pemilu 1997, perempuan-perempuan di dalam partai tersebut menunjukkan perhatian yang semakin meningkat untuk menarik perempuan-perempuan yang memiliki sumber daya dan ikatan-ikatan pribadi.[14]

Nadwah sangat populer di kampus-kampus universitas dan di asrama-asrama mahasiswi. Perempuan-perempuan Islah datang ke asrama-asrama itu secara reguler, dan tersebar kabar bahwa suatu *nadwah* akan diselenggarakan pada waktu tertentu. Sebagian dari peristiwa ini relatif spontan; sebagian yang lain dijalankan pada waktu dan tempat yang teratur. *Nadwah-nadwah* khusus juga diorganisasi dan diumumkan sebelumnya untuk menghormati peristiwa-peristiwa tertentu, dan sering kali diselenggarakan dalam jumlah yang besar.

Menyelenggarakan *nadwah* merupakan suatu strategi partai yang jelas, namun tidak dapat dikatakan bahwa perempuan-perempuan yang memimpin *nadwah-nadwah* di universitas, atau bertindak sebagai pembicara tamu di suatu *nadwah* dalam suatu rumah, niscaya bertindak atas nama

partai, sebagai bagian dari suatu usaha yang lebih besar untuk mengambil-alih *nadwah* demi tujuan-tujuan partai. Watak dakwah itu sendiri memunculkan suatu garis yang hampir tidak dapat dibedakan antara aktivitas-aktivitas atas nama partai dan aktivitas-aktivitas yang merupakan bagian dari pemenuhan dakwah pribadi seorang individu. Pemajuan Islam, yang menjadi dasar bagi pesan Islamis, merupakan bagian penting dari kehidupan perempuan-perempuan ini, terlepas dari apakah mereka merupakan anggota formal suatu partai atau di bawah arahan Islah atau tidak.

Memang, di berbagai *nadwah* dan ceramah-ceramah di universitas dan kantor-kantor pusat, para perempuan Islah jarang menyebut partai itu secara langsung (kecuali pada masa pemilihan umum). Sebaliknya, mereka berfokus pada Islam sebagai suatu jalan yang tepat dan menyeluruh. Mendidik perempuan dalam Islam, terlepas dari apakah mereka menjadi anggota partai atau tidak, merupakan suatu strategi yang bermanfaat. Dengan melakukan hal itu, para anggota partai menciptakan suatu lingkungan yang simpatik di mana gagasan-gagasan Islah semakin diterima dan keuntungan politik menjadi semakin mungkin. Selain itu, fokus pada pendidikan berfungsi untuk memberi akses bagi para perempuan yang biasanya menarik diri dari pembahasan atau aktivitas-aktivitas politik.[15] Terakhir, para anggota OGS menciptakan suatu langkah menengah bagi perempuan antara ketakterlibatan dan keanggotaan.

Perempuan dalam OGS, dengan demikian, memanfaatkan *nadwah* secara langsung dan tidak langsung demi mendapatkan anggota dan menciptakan suatu lingkungan di mana ideologi Islamis bisa berakar. Dengan menyelenggarakan dan menghadiri *nadwah*, mereka bekerja di dalam struktur masyarakat dan dalam jaringan-jaringan sosial untuk menciptakan perubahan sosial. Dengan melakukan hal itu, jaringan-jaringan sosial itu sendiri dipengaruhi, sebagaimana dijelaskan di bawah ini.

Dampak OGS terhadap Jaringan-jaringan Sosial

Di Sana'a kita menemukan jaringan-jaringan kelompok perempuan yang saling bersinggungan. Para pendidik perempuan dan para mahasiswi, serta lingkaran-lingkaran sosial, keagamaan, politik dan keluarga mereka saling bersinggungan di sekolah, universitas, ceramah di masjid, kelompok studi al-Quran, acara-acara sosial, Masyarakat Derma Islah, pertemuan dan aktivitas-aktivitas partai, serta di tempat kerja. Para anggota Masyarakat Derma Islah tersebut menemukan para sukarelawan (dan/atau sumbangan) dari kalangan perempuan yang ada di *nadwah-nadwah* yang mereka hadiri. Seorang guru di sebuah universitas Islam mungkin meminta mahasiswi-mahasiswinya untuk memimpin suatu *nadwah*. Seorang teman yang aktif menyelenggarakan *nadwah* di asrama-asrama mahasiswa atas nama Hizb al-Islah mungkin diundang untuk menggelar sebuah *nadwah* di suatu rumah. Seorang perempuan yang menghadiri sebuah *nadwah* mungkin diundang untuk menghadiri *nadwah* yang

lain. Atau, perempuan-perempuan yang menghadiri sebuah ceramah di kantor-kantor pusat Masyarakat Derma Islah tahu tentang suatu *nadwah* atau bertemu seseorang dari partai tersebut. Jaringan-jaringan yang tak terkoordinasi ini saling bersinggungan dalam berbagai aktivitas, keanggotaan, dan persahabatan.

Jaringan-jaringan ini, dan khususnya *nadwah-nadwah*, sangat penting bagi perluasan keanggotaan kelas menengah dari gerakan Islamis. Melalui saran formal dan informal, perempuan-perempuan Islamis mampu menjangkau dan merekrut berbagai perempuan melalui semua perkumpulan ini. Meskipun di universitas-universitas perempuan-perempuan aktivis Islah mungkin secara terbuka merekrut para anggota dan pemilih, di bagian-bagian lain dari jaringan itu, seperti *nadwah* di rumah-rumah, pengaruh Islah lebih rumit dan jauh lebih efektif. *Nadwah-nadwah* di rumah-rumah menyediakan bagi organisasi-organisasi gerakan sosial suatu proses pengenalan tidak langsung dan mungkin rekrutmen ke gerakan Islamis tersebut. Proses rekrutmen tidak langsung ini terjadi ketika para perempuan berpartisipasi—meskipun secara tidak teratur—dalam kerja atau aktivitas-aktivitas Islamis bagi Masyarakat Derma Islah atau partai. Melalui aktivitas-aktivitas mereka, perempuan-perempuan Islamis terlibat dalam jaringan-jaringan sosial perempuan yang besar dan berbeda dalam proses dakwah.

Tergantung pada tingkat keterlibatan perempuan, ikatan-ikatan baru persahabatan berkembang di antara perempuan saat mereka bekerja bersama untuk mencapai suatu tujuan, apakah itu pelatihan menjahit untuk perempuan atau menyumbangkan buku. Lingkaran-lingkaran baru perempuan membentuk suatu pemahaman aktivis bersama dari dakwah, dan muncul keterlibatan dalam dakwah (apakah itu untuk Masyarakat Derma Islah, partai, atau diri mereka sendiri). Meskipun perempuan biasanya tidak memasukkan perpolitikan partai ke dalam pembahasan-pembahasan *nadwah* mereka, setelah pembahasan-pembahasan tersebut dan pada saat segmen sosial *nadwah* seorang perempuan aktivis Islah mungkin diam-diam mendekati perempuan yang lain dan meminta mereka untuk bergabung dengannya dalam *nadwah* yang lain di lain hari.[16] Di *nadwah* kedua ini mereka mungkin diperkenalkan pada sebuah kelompok sosial yang secara lebih terbuka mendukung tujuan-tujuan Islah atau Islamis. Perempuan-perempuan yang kemudian terlibat dalam Masyarakat Derma Islah atau aktivitas-aktivitas partai dengan demikian membangun suatu persahabatan baru dan kuat satu sama lain. Mereka bahkan mungkin menemukan seorang suami melalui partai atau jaringan-jaringan Masyarakat Derma Islah yang mendukung dan mendorong aktivitas-aktivitasnya.

Para gadis dan perempuan dengan demikian secara perlahan memasuki jaringan-jaringan Islamis baru yang melingkupi banyak aspek kehidupanjaringan-jaringan yang akhirnya menjadikan mereka meninggalkan teman-teman

masa kanak-kanak mereka sebelumnya. Hal itu mungkin juga mengasingkan mereka dari keluarga. Ketika mereka menjadi lebih terlibat dalam dakwah, termasuk aktivitas-aktivitas *nadwah*, mereka menghabiskan jumlah waktu yang semakin banyak bersama teman-teman yang juga terlibat dalam aktivitas-aktivitas serupa. Rekonfigurasi lingkaran-lingkaran atau kelompok-kelompok sosial ini, karenanya, membongkar dan membangun kembali jaringan-jaringan sosial yang ada untuk membentuk kelompok-kelompok atau sub-sub kelompok baru yang terikat oleh suatu pemahaman aktivis tentang Islam dan suatu komitmen terhadap aktivitas-aktivitas dakwah. Meskipun perempuan sering kali masuk jaringan-jaringan Islamis karena mereka akrab dan karena teman-teman yang ada, sebagaimana yang diperlihatkan oleh Carrie Rosefsky Wickham dalam bab tentang Kaum Islamis di Mesir di buku ini, yang terjadi adalah bahwa mereka mungkin dijauhkan dari orang-orang yang akrab ini—khususnya jika mereka menikahi seorang Islamis dan bukan laki-laki yang dipilih oleh orang tua mereka. Dalam jaringan-jaringan dan kelompok-kelompok sosial baru ini, ideologi Islamis diperkuat melalui perbuatan dan ucapan. Apakah perempuan-perempuan ini menjadi anggota-anggota formal Islah relatif tidak relevan, karena dukungan aktif mereka bagi ideologi Islamis memiliki dampak yang jauh lebih besar ketimbang sekadar memberikan suara bagi Islah. Ketika jaringan-jaringan sosial yang didasarkan pada suatu pemahaman aktivis tentang

Islam berkembang dan meluas, mereka terlibat dalam suatu proses perubahan sosial di tingkat bawah yang lebih jauh memperluas jaringan-jaringan makna bersama.

Ikatan-ikatan yang baru terbentuk ini diperkuat bukan hanya oleh kepuasan bekerja bersama demi Islam, melainkan juga oleh berbagai macam keuntungan personal yang didapatkan perempuan. Aktivitas-aktivitas Islamis, apakah itu bagi partai atau bagi Masyarakat Derma Islah, mencakup beragam fungsi, termasuk ceramah, khutbah, menulis buletin, mengorganisasi acara-acara, belajar tentang hak-hak sosial dan politik seseorang, membantu orang lain, penggalangan-dana, dan berpartisipasi dalam proses demokratis, dan dengan demikian memberi perempuan berbagai keahlian yang lebih luas.[17] Semua itu memberi perempuan suatu rasa puas dan penghargaan-diri yang besarsesuatu yang umumnya tidak diterima perempuan di tempat lain, khususnya di usia muda. Sederhananya, aktivitas-aktivitas ini berkenaan dengan pertumbuhan-diri dan pada akhirnya memberi perempuan suatu peran yang memuaskan di luar rumah. Menjalankan dakwah melalui partai atau Masyarakat Derma Islah memberi makna dan arah bagi perempuan-perempuan muda. Hal itu memberi suatu perasaan harga-diri, ketika para anggota didorong untuk aktif dan menjalankan berbagai proyek yang menantang dan menciptakan suatu rasa solidaritas yang kuat karena teman-teman terlibat bersama dalam pembentukan suatu masyarakat baru.

Ketika mereka semakin banyak menjalankan aktivitas-aktivitas di luar rumah, para anggota dan partisipan tetap konsisten dengan norma-norma budaya yang dominan. Sebagai misal, menghadiri *nadwah* atau bekerja untuk suatu masyarakat derma dianggap sebagai suatu alasan yang sah untuk pergi ke luar rumah sendirian, dan karena itu hal ini tidak menentang norma-norma sosial lokal yang tidak banyak memberi ruang bagi perempuan di wilayah publik.[18] Memang, pentingnya *nadwah* bagi gerakan Islamis tepat terletak dalam kenyataan bahwa hal itu tidak menentang norma-norma budaya yang berlaku. Lebih jauh, *nadwah* tidak dilihat sebagai kerja politik semata-mata, dan dalam pengertian ini *nadwah* juga bermanfaat bagi gerakan Islamis. Dalam suatu masyarakat yang konservatif dan umumnya kesukuan, seperti Yaman, keluarga menganggap politik dan peran publik bagi perempuan sebagai sesuatu yang tidak layak, dan banyak perempuan menarik diri dari partisipasi politik terbuka. Watak yang tak mengancam secara sosial maupun politik dari aktivitas-aktivitas Masyarakat Derma Islah dan *nadwah* itulah—serta berbagai macam keuntungan pribadi yang didapatkan para partisipan—yang menjadikan jaringan-jaringan yang saling terkait tersebut sangat efektif melakukan perubahan sosial, suatu hal yang ditunjukkan Wickham dalam kaitannya dengan para Islamis di Mesir dalam bab 9 buku ini.

Keberhasilan Islamis dalam membentuk kelompok-kelompok sosial yang baru dan suportif dengan demikian bersandar pada pemenuhan pribadi dakwah dan pada tujuan

dan solidaritas bersama yang dimunculkannya di kalangan perempuan. Perempuan bersatu bersama dengan secara aktif dan konkret bekerja demi suatu visi sosial baru. Kunci keberhasilan Islamis tersebut terletak dalam kenyataan bahwa metode mereka, terutama *nadwah*, bersifat informal dan berakar kuat dalam struktur sosial kehidupan perempuan di Yaman. Namun, dalam melakukan hal itu, mereka berusaha membongkar dan membentuk kembali struktur sosial yang sama tersebut sesuai dengan visi keagamaan mereka.

Kesimpulan

Teori gerakan sosial umumnya melihat jaringan-jaringan sosial dalam kaitannya dengan bagaimana mereka menyediakan sumberdaya dan para calon anggota bagi OGS dan menyatukan elemen-elemen organisasi sebuah gerakan yang terpisah-pisah. Namun studi kasus perempuan Islamis di Yaman memperlihatkan bahwa hubungan antara jaringan-jaringan dan organisasi-organisasi formal jauh lebih kompleks, dan bahwa dampak OGS pada jaringan-jaringan sosial sangat besar—suatu dampak yang jauh melampaui isu rekrutmen formal. OGS secara aktif mengincar dan memanfaatkan jaringan-jaringan sosial. Dalam melakukan hal itu, mereka mampu menjangkau jumlah perempuan yang lebih besar dengan tingkat komitmen yang berbeda-beda, termasuk perempuan-perempuan yang lazimnya ditemukan di luar kemungkinan budaya-tandingan atau mobilisasi.

Dalam menjangkau jumlah perempuan yang besar,

kalangan Islamis secara perlahan memasukkan para anggota baru ke dalam gerakan itu melalui beragam tingkat komitmen OGS. Ketika perempuan-perempuan mulai lebih terlibat dalam aktivitas-aktivitas OGS, mereka secara bertahap melepaskan diri dari lingkaran-lingkaran sosial mereka sebelumnya dan menciptakan ikatan-ikatan sosial baru yang didasarkan pada ideologi Islamis dan berakar dalam suatu konsep aktivis tentang dakwah. Dengan kata lain, OGS tidak sekadar tumbuh dari jaringan-jaringan pertemanan. Hal yang sebaliknya dapat terjadi: jaringan-jaringan pertemanan muncul dari usaha-usaha rekrutmen.

Ketika aktivitas-aktivitas dakwah membentuk kembali jaringan-jaringan sosial, perempuan-perempuan Islamis menciptakan dan memperkuat suatu pandangan dunia yang akhirnya menggambarkan perubahan sosial yang dramatis. Potensi perubahan sosial di tingkat bawah tersebut sangat kuat mengingat bahwa banyak dari perempuan yang ditargetkan oleh para anggota organisasi gerakan sosial mungkin berpartisipasi dalam aktivitas-aktivitas OGS tersebut tanpa secara sadar memahami bahwa mereka pada dasarnya bekerja atas nama sebuah partai politik atau ideologi dengan mendukung kepentingan-kepentingannya. Ketika "penemuan tradisi" Islamis tersebut perlahan mengakar dalam jaringan-jaringan sosial, partai-partai politik, terlepas dari keyakinan ideologis, ia harus memerhatikan gelombang besar dukungan bagi agenda politik dan sosial konservatif yang terinspirasi Islamis.***

Catatan Akhir

1. Saya berterima kasih pada the Social Science and Humanities Research Council of Canada, the American Institute for Yemeni Studies, and the University of New Hampshire yang meumungkinkan saya melakukan penelitian ini. Terima kasih juga saya berikan kepada Quintan Wiktorowicz, Charles Kurzman, dan Paul Kingston atas bantuan mereka dalam penelitian tersebut dan dalam penulisan bab ini.
2. Ada beberapa perbedaan pendapat tentang pola-pola rekrutmen tersebut. Jasper (1997), misalnya, berbicara tentang "kejutan moral" yang mendorong para anggota untuk bergabung dengan sebuah gerakan.
3. Diadaptasi dari Ask and Tjomsland (1998).
4. Perubahan itu sebagian disebabkan oleh penyingkiran YSP dari panggung politik setelah kekalahannya dalam perang saudara pada 1994. Sebagaimana dikemukakan Jillian Schwedler dalam Bab 8 buku ini, perang tersebut ironisnya memperlemah posisi politik partai Islah karena Presiden Salih tidak lagi memerlukan Partai Islah untuk mengimbangi kekuatan YSP dan ancamannya bagi elite-elite Utara. Dengan demikian, pada saat pemilu 1997 bergulir, pengaruh politik Partai Islah justru menjadi sangat menurun.
5. Menurut kepustakaan Masyarakat Derma Islah, Komite Aktivitas Lingkungan mendirikan Pusat-pusat Pertolongan yang melaluinya ia mengumpulkan sumbangan dan membantu orang-orang miskin di lingkungan-lingkungan tertentu. Komite Proyek-proyek Khusus terlibat dalam berbagai proyek yang tidak berada dalam wilayah komite-komite lain. Ia merencanakan, misalnya, untuk memulai sistem-sistem kredit lokal yang dengannya kaum miskin bisa melakukan proyek-proyek mereka sendiri yang mendatangkan penghasilan. Komite Kepedulian Yatim Piatu dan Sponsorship membantu anak-anak yatim dan memberikan bantuan bulanan untuk anak-anak yatim. Komite Layanan Kesehatan Dasar menjalankan Pusat Distribusi Makanan dan Perawatan Kesehatan, khususnya di wilayah-wilayah pedalaman. Ia juga mendirikan rumah sakit Yaman pertama bagi perempuan-perempuan yang sakit mental. Komite Pertolongan Keadaan Darurat terutama mencurahkan energi mereka untuk membantu para emigran dari Perang Teluk 1990-1991 dan menangani kebutuhan perumahan, pakaian, dan makanan mereka. Komite Perempuan bekerja bersama komite-komite lain dan menjalankan pusat-pusat bagi kaum perempuan dan anak-anak di mana mereka melatih membaca, menulis, dan ketrampilan menjahit.

6. Di antara tanggung jawab-tanggung jawab yang lain, General Convention tersebut memilih presiden dan wakil presiden dari Dewan Tertinggi, para anggota Majelis al-Syura (Dewan Penasihat), dan presiden Departemen Keadilan. Secara organisasi, partai tersebut terdiri dari Majelis al-Syura, Dewan Tertinggi, Sekretriat Jenderal, Aparat Yudisial Organisasi, dan Dewan dan Aparat Unit Eksekutif atau Organisasi Lokal. Sekretariat Jenderal tersebut terdiri dari 9 badan eksekutif atau departemen: Politik; Mobilisasi dan Rekrutmen; Informasi dan Propaganda; Pendidikan dan Kebudayaan; Ekonomi; Masalah Sosial; Serikat dan Organisasi Buruh; Urusan Finansial dan Administratif; dan Perencanaan, Statistik, dan Penelitian. Struktur partai tersebut pada dasarnya ditiru dalam bentuk unit-unit lokal di berbagai tingkat administratif di seluruh negeri itu: di tingkat ibu kota dan provinsi, di ibu kota-ibu kota provinsi dan distrik-distriknya, dan di desa-desa dan di wilayah-wilayah lain.
7. Pada 1998, Majelis/Kongres Umum setuju untuk mengizinkan perempuan masuk dalam Majelis as-Syura. Tujuh perempuan dicalonkan dan kemudian dipilih. Meskipun demikian, partai tersebut tidak pernah mengizinkan anggota-anggota perempuan untuk menjadi calon dalam pemilu negeri itu: akibatnya, tidak ada perempuan Islamis terwakili dalam parlemen.
8. Masyarakat Derma Islah secara keseluruhan, yang didominasi oleh laki-laki, juga menjalankan beberapa acara untuk kaum perempuan. Sebagai misal, Masyarakat tersebut menggelar ceramah mingguan tentang al-Quran bagi perempuan. Itu semua diselenggarakan di ruangan bawah masjid dekat kantor-kantor pusat Masyarakat Derma tersebut. Sebanyak 500 perempuan menghadiri ceramah-ceramah sang syaikh. Ketika ruangan bawah tersebut penuh, perempuan-perempuan tersebut meluber ke ruangan atas di mana mereka dapat melihat ceramah tersebut di layar televisi. Ruangan atas ini memungkinkan perempuan-perempuan tersebut mencopot hijab dan kerudung mereka.
9. *Qat* adalah narkotika ringan berbentuk daun yang (secara legal) dimakan di pertemuan-pertemuan sosial sore hari untuk mendapatkan efeknya yang merangsang.
10. Komite itu terhambat oleh tidak adanya pendanaan dari Masyarakat Derma Islah; dan karena ukurannya yang relatif kecil, dana yang terbatas, dan kurangnya pengaruh relatif dalam Masyarakat Derma Islah, apa yang bisa dilakukan Komite itu pun terbatas.

11. Komite Perempuan secara finansial juga menopang para janda dan keluarga mereka, atau membantu mencarikan pekerjaan bagi para janda. Komite itu melakukan kunjungan ke rumah sakit dan penjara, dan menyelenggarakan sejumlah pelatihan terbatas di penjara-penjara perempuan. Ceramah-ceramah tentang isu-isu yang terkait dengan kesehatan juga digelar oleh Komite itu. Banyak dari kerja-kerja ini yang relatif ad hoc, dan menangani berbagai kebutuhan saat hal itu muncul.
12. Terdapat beberapa pengecualian. Misalnya, Komite itu mengorganisasi acara-acara pengumpulan dana di Universitas Sana'a dengan menjual buku-buku dan kerajinan-kerajinan yang dibuat oleh kaum miskin Untuk acara-acara yang lain, mereka mungkin sekadar menyebarkan pemberitahuan ke seluruh universitas tersebut yang mengumumkan berbagai acara dan meminta sukarelawan dan bantuan bagi anak-anak yatim-piatu.
13. Komite Perempuan di Hodeidah, misalnya, memiliki sebuah program mengajari para gadis untuk menjahit. Salah satu proyek bagi pelajar adalah menjahit seragam-seragam sekolah, yang kemudian dijual oleh para pedagang lokal untuk mendapatkan keuntungan.
14. Dalam berbagai wawancara dengan para anggota Sektor tersebut, para perempuan partai memperlihatkan bahwa pelajaran utama yang mereka dapat dari kekalahan pemilu 1997 adalah kebutuhan untuk mengincar para perempuan yang memiliki ikatan-ikatan pribadi yang luas dan berpengaruh demi untuk mendapatkan para calon anggota dan sumber daya (wawancara-wawancara tersebut dilakukan oleh penulis, November 1998, Sana'a).
15. Tradisi kesukuan biasanya menghalangi perempuan masuk politik. Selain itu, melihat sejarah kekerasan politik di Yaman, banyak perempuan sangat berhati-hati untuk bergabung secara formal dengan sebuah partai.
16. Tingkat di mana *nadwah* menjadi politis juga bergantung pada kepentingan dan pendidikan para perempuan yang hadir. Sebagai contoh, sebuah diskusi tentang kebersihan sangat mungkin berkembang menjadi diskusi tentang kebijakan-kebijakan dan lembaga-lembaga yang sehat.
17. Dalam karyanya tentang para anggota kelompok keagamaan perempuan di Turki, Catharina Raudvere (1998) melihat bahwa asosiasi-asosiasi perempuan memberikan berbagai keuntungan bagi kaum perempuan di luar hal-hal yang-spiritual. Ia menemukan bahwa asosiasi-asosiasi ini, misalnya, memberikan jaringan-jaringan kontak ekonomi serta basis bagi hubungan-hubungan penting yang lain.

18. Dalam studinya tentang perempuan Islamis di Mesir, Soraya Duval (1998, 63) melihat bahwa kewajiban-kewajiban Islam seperti *nadwah* dianggap oleh suami maupun istri perlu didahulukan dibandingkan isu-isu lain.

Sumber Kutipan

Abed-Kotob, Sana. 1995. "The Accommodationists Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt." *International Journal of Middle East Studies* 27, 3. (August): 321-39.

Ask, Karin, dan Marit Tjomsland (ed.). 1998. *Women and Islamization: Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*. New York: Berg.

Aveni, Adrian. 1978. "Organizational Linkages and Resource Mobilization: The Significance of Linkage Strength and Breadth." *Sociological Quarterly* 19 (Musim Semi): 185-202.

Carapico, Sheila. 1993. "Elections and Mass Politics in Yemen." *Middle East Report*, No. 185 (November/December): 2-6.

Dorman, Deborah, Ahmed No'man al-Madhaji, Mohammed Aidarus, Sharon Beatty, Zarina Ismael, dan Marina de Regt. 1996. *Yemeni NGOs and Quasi-NGOs: Analysis and Directory*. Part II: Directory. Sanala: Embassy of the Netherlands.

Duval, Soraya. 1998. "New Veils and New Voices: Islamist Women's Groups in Egypt." Dalam Karin Ask and Marit Tjomsland (ed.). *Women and Islamization*,. New York: Berg. Hlm. 45-72.

Eickelman, Dale, dan James Piscatori. 1996. *Muslim Politics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Jasper, James M. 1997. *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movement*s. Chicago: University of Chicago Press.

Kitts, James A. 1999. "Not in Our Backyard: Solidarity, Social Networks, and the Ecology of Environmental Mobilization." *Sociological Inquiry* 69, 4 (Musim Gugur): 551-74.

Klandermans, Bert, dan Dirk Oegema. 1987. "Potentials, Networks, Motivations, and Barriers: Steps towards Participation in Social Movements." *American Sociological Review* 52 (August): 519-31.

Marwell, Gerald, Pamela Oliver, dan Ralph Prahl. 1988. "Social Networks and Collective Action: A Theory of the Critical Mass. III." *American Journal of Sociology* 94, 3 (November): 502-34.

McAdam, Doug. 1988. "Micromobilization Contexts and Recruitment to Activism." Dalam Bert Klandermans, Hanspeter Kriesi, dan Sidney Tarrow (ed.). *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research across Cultures*. Greenwich, Corm.: JAI Press. Hlm. 125-54

—. 1994. "Culture and Social Movements." Dalam Enriquez Larafta, Hank Johnston, dan Joseph Gusfield (ed.). *New Social Movements: From Ideology to Identity*. Philadelphia: Temple University Press. Hlm. 36-57.

McAdam, Doug, dan Ronnelle Paulsen. 1993. "Specifying the Relationship between Social Ties and Activism." *American Journal of Sociology* 99, 3 (November): 640-67.

Melucci, Alberto. 1989. *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society.* Disunting oleh John Keane and Paul Mier. Philadelphia: Temple University Press.

Oliver, Pamela E. 1989. "Bringing the Crowd Back In: The Nonorganizational Elements of Social Movements." Dalam Louis Kriesberg (ed.). *Research in Social Movements, Conflict, and Change*. Vol. 11. Greenwich, Corm.: JAI Press. Hlm. 1-30.

Raudvere, Catharina. 1998. "Female Dervishes in Contemporary Istanbul: Between Tradition and Modernity." Dalam Karin Ask and Marit Tjomsland (ed.). *Women and Islamization*. New York: Berg. Hlm. 125-45.

Roald, Anne Sofie. 1998. "Feminist Reinterpretation of Islamic Sources: Muslim Feminist Theology in the Light of the Christian Tradition of Feminist Thought." Dalam Karin Ask and Marit Tjomsland (ed.). *Women and Islamization*. New York: Berg. Hlm. 45-72.

Schermink, Ben. 1988. "From Peace Week to Peace Work: Dynamics of the Peace Movement in the Netherlands." Dalam Bert Klandermans, Hanspeter Kriesi, dan Sidney Tarrow (ed.). *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research across Cultures*. Greenwich, Conn.: JAI Press. Hlm. 247-79.

Snow, David, Louis Zurcher, dan Sheldon Ekland-Olson. 1980. "Social Networks and Social Movements: A Microstructural Approach to Differential Recruitment." *American Sociological Review* 45 (Oktober): 787-801.

Stark, Rodney, dan William Sims Bainbridge. 1980. "Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitment to Cults and Sects." *American Journal of Sociology* 85, 6:1376-95.



Aktivisme
Islam

Bab 7

Tindakan Kolektif Dengan Dan Tanpa Islam Mobilisasi Kaum Bazaari di Iran

Benjamin Smith

Sekalipun banyak institusi sosial "lama" di Iran yang benar-benar dihancurkan atau diperlemah semasa dinasti Pahlevi (1926-1979), institusi bazaar tetap bertahan, bahkan berkembang, di tengah banyak tantangan dari otoritas pemerintah pusat dan berbagai perubahan dalam kondisi sosial dan ekonomi. Selama revolusi berlangsung pada 1977-1979, bazaar menjadi sebuah komponen gerakan sosial yang memainkan peran penting dalam menjatuhkan monarki, menyediakan sumber daya bagi keperluan material maupun mobilisasi massa. Kerja sama erat yang terjalin di antara bazaar dan para ulama (pemimpin keagamaan Syiah) sepanjang revolusi menegaskan klaim-klaim kesarjanaan lama mengenai aliansi bersejarah di antara "bazaar dan

masjid". Bahkan, di luar institusi ulama itu sendiri, tidak ada satu pun kelompok di Iran yang secara konsisten diberikan label "Islam" sebagaimana kelompok bazaari—yakni para pedagang, pemilik toko, pegawai atau karyawan, penjaja dagangan, dan kelompok-kelompok perkotaan di Iran lainnya yang menjadikan kehidupan mereka tidak dapat dilepaskan dari bazaar atau bergantung kepadanya (Thaiss, 1971; Ashraf, 1988; Keshavarzian, 1996). Kaum bazaari hampir sepenuhnya digambarkan secara seragam sebagai kelompok konservatif, tradisional, kaum Muslim yang saleh, yang bergabung dalam revolusi entah karena dorongan pertalian ideologis dan kultural mereka dengan ulama atau karena kemarahan mereka terhadap modernisme sekular pemerintahan Pahlevi yang belakangan. Sekalipun klaim bahwa aliansi bazaar-masjid sebagai kunci keberhasilan gerakan revolusioner melawan Shah pada 1978 sudah cukup umum diterima, aliansi ini acap kali digunakan untuk membuat generalisasi-generalisasi ahistoris mengenai perilaku politik kaum bazaari.

Generalisasi-generalisasi tersebut sering kali tidak cocok dengan catatan-catatan sejarah, bahkan catatan sejarah yang berasal dari waktu yang dekat dengan masa revolusi 1977 itu, di mana kaum bazaari di Iran melibatkan diri dalam serangkaian protes massal bersama kalangan intelektual sekular dan bukan menggabungkan diri dengan rekan-rekan seagamanya dari kelompok ulama Syiah. Selain menimbulkan tanda-tanya mengenai aliansi eksternal kaum bazaari dengan ulama Syiah, protes-protes yang berlangsung tahun 1977 ini

memperlihatkan kapasitas internal kaum bazaari yang kuat untuk melakukan mobilisasi dan seperangkat motivasi bagi aksi-aksi politik yang bersifat independen dari aliansi eksternal dengan kelompok mana pun. Generalisasi di atas menjadi tambah bermasalah ketika masalah hubungan bazaar-negara di bawah Republik Islam mulai diangkat, dan jawaban-jawaban analitis yang sejauh ini tersedia entah mengabaikan perubahan-perubahan yang terjadi dalam hubungan kedua kelompok itu atau menjelaskan perubahan-perubahan itu secara *ad hoc* saja. Secara umum, para sarjana, dengan sedikit pengecualian (lihat, misalnya, Parsa, 1995), telah menganggap bahwa mobilisasi kaum bazaari selama revolusi dapat dijelaskan sebagai akibat ideologis dari revolusi itu sendiri.

Dalam bab ini, saya mengajukan argumen bahwa, pertama, kita harus hati-hati dalam mengasumsikan bahwa komponen-komponen konstituen sosial dari gerakan Islam berbasis-luas seperti revolusi Iran didorong oleh motivasi yang seragam, yaitu bertindak bersama karena dorongan agama. Sementara memang terdapat sekelompok bazaari di Iran yang secara ideologis bersekutu dengan Khomeini selama dan sesudah revolusi, bukti-bukti yang ada memberi kesan bahwa para pedagang bergabung dalam gerakan revolusioner untuk alasan-alasan yang beragam dan melalui berbagai organisasi politik, dari pendukung Khomeini di antara para ulama hingga kelompok Marxis. Lebih dari itu, kita harus memberi perhatian lebih besar kepada fakta bahwa sumber-sumber daya yang dimobilisasi untuk mendukung sebuah

gerakan, seperti sumber-sumber daya yang ada di tangan kalangan bazaari, tetap berada di dalam dan bersifat internal bagi kelompok bersangkutan, sekalipun sumber-sumber itu bisa jadi "dipinjam" oleh wirausahawan-wirausahawan politik selama periode pergerakan. Dengan demikian, selama revolusi, aktivisme Islam kaum bazaari untuk sementara waktu bersifat tergantung pada kecenderungan tertentu dan tidak serta-merta menentukan kecenderungan itu sendiri. Usaha para ulama yang berhasil dalam "merengkuh" dan memanfaatkan jaringan-jaringan sosial kaum bazaari sangat penting bagi keberhasilan revolusi, tetapi sifat sementara dari aliansi itu menjadi tampak lebih jelas ketika hubungan bazaar-masjid dilacak jejaknya pada periode Republik Islam.

Kedua, sebagai koreksi penting terhadap teori gerakan sosial yang pada umumnya dikembangkan dari kasus-kasus Eropa Barat dan Amerika, mobilisasi kaum bazaari menggarisbawahi pentingnya jaringan-jaringan informal sebagai sumber-sumber mobilisasi di dalam latar belakang otoritarian. Sementara struktur-struktur organisasional yang formal dapat meningkatkan kemungkinan suksesnya gerakan di dalam suatu masyarakat yang demokratis, dalam konteks yang otoritarian struktur-struktur itu mencirikan gerakan atau kelompok sebagai target represi negara. Dalam lingkungan yang demikian, jaringan-jaringan informal yang sudah mapan cenderung menjadi alat mobilisasi yang paling berhasil. Jaringan-jaringan informal seperti bazaar di Iran tidak secara inheren berorientasi pada aksi-aksi politik. Kelompok-

kelompok bazaari terutama berfungsi sebagai strategi bertahan hidup secara sosial dan ekonomi yang sudah terlembagakan, dan karenanya potensi mereka sebagai sumberdaya bagi mobilisasi politik merupakan hal yang sekunder. Di samping itu, jaringan-jaringan seperti ini memungkinkan terbentuknya identitas bersama yang kuat di kalangan bazaari, sekalipun di antara mereka terdapat berbagai perbedaan ideologis dan kultural. Hal itu juga menunjukkan bahwa perasaan yang disebut "senasib sepenanggungan" adalah ikatan komunal yang paling kuat di antara kaum bazaari dengan latar belakang agama dan kelas yang berbeda.

Ketiga, kelompok-kelompok sosial seperti kaum bazaari, yang pada dirinya sendiri bukanlah sebuah gerakan dan yang secara inheren tidak cenderung terlibat dalam aksi-aksi politik yang terbuka, sering kali, bahkan mungkin hampir selalu, bersikap reaktif secara politis. Di bawah pemerintah otoritarian, mereka cenderung tetap bersikap apolitis ketika pemimpin-pemimpin negara tidak mengancam otonomi sosial mereka. Kendati demikian, kaum bazaari adalah kelompok yang bisa cepat bergerak jika negara mulai mengaduk-aduk kepentingan sosial atau ekonomi mereka. Mengingat kenyataan bahwa mereka memiliki potensi untuk bergerak, apakah kelompok seperti itu dalam kenyataannya bergerak atau tidak banyak tergantung kepada hubungan mereka dengan negara. Seperti yang saya argumentasikan di bawah nanti, penting sekali untuk mempelajari secara lebih dekat pola-pola interaksi antara masyarakat dan negara di sepanjang

waktu, karena tindakan negaralah yang berperan besar di dalam mendorong lahirnya aksi politik kaum bazaar, dan bukan berbagai motivasi bawaan untuk melakukan protes. Oleh karena itu, daripada memfokuskan perhatian kepada struktur-struktur kesempatan politik, saya memilih untuk lebih berkonsentrasi pada negara-negara otoritarian sebagai aktor-aktor strategis itu sendiri, yang kebijakan-kebijakannya yang khusus telah membuat situasi sedemikian rupa sehingga kaum bazaari berpandangan bahwa *tidak* melakukan protes adalah sesuatu yang biayanya terlalu mahal.

Mengapa Kaum Bazaari Memberontak

Analisis-analisis yang ada tentang kaum bazaari di Iran, yang berusaha menemukan logika yang koheren dari keterlibatan mereka dalam politik, cenderung bermula dari revolusi 1977-1979 dan mengambil kesimpulan ke belakang untuk membuat asumsi-asumsi implisit berdasarkan aspek-aspek religius kaum bazaari. Seperti saya akan uraikan di bawah, teori-teori makro ini cenderung menjelaskan perilaku politik kaum bazaari dengan merujuk pada kerangka-waktu yang sangat terbatas, yaitu protes-protes pada 1977-1979. Dengan memfokuskan perhatian hanya pada tahun-tahun terakhir revolusi, para sarjana berusaha menawarkan sebuah logika historis terhadap "aliansi bazaar-masjid", dengan menegaskan bahwa koalisi ini adalah pusat dari segala peristiwa besar dalam sejarah politik Iran modern (Skocpol, 1982; Arjomand, 1986; Ashraf, 1988). Dengan memokuskan perhatian secara eksklusif hanya pada agama sebagai ideologi

yang menggerakkan, para sarjana lain didesak untuk menerima anggapan bahwa kaum bazaari dan lainnya didorong terutama oleh keinginan untuk menentang negara berdasarkan alasan-alasan agama (Arjomand, 1986; Saleh, 1988; Moaddel, 1993), sekalipun ada cukup banyak dokumentasi dan bukti wawancara yang menunjukkan bahwa persoalan ekonomilah yang terutama mendorong banyak bazaari bergabung dengan kelompok oposisi (Atiqpur, 1979; Parsa, 1995, 2000; Kurzman, 1996).

Bahkan, satu hal yang tetap (konstan) dalam fenomena kaum bazaari di Iran adalah bahwa di antara mereka tidak terdapat keseragaman ideologis. Selama revolusi 1977-1979, para pedagang melakukan mobilisasi bukan hanya untuk mendukung Khomeini, tetapi juga Front Nasional dan kelompok sekular lainnya (Parsa, 1989: 105-25). Lebih jauh lagi, bahkan di tengah-tengah krisis menjelang revolusi itu sendiri kaum bazaari memperlihatkan kesediaan mereka untuk bekerjasama dengan pemerintahan Shah. Pada Oktober 1978, misalnya, para pedagang bertemu dengan Menteri Manouchehr Azmoun untuk membahas kontrol harga dan status serikat-serikat bazaar (115). Fakta bahwa pemerintah Republik Islam mengeksekusi banyak pedagang bazaar yang menjadi pendukung Front Nasional dan kelompok lainnya, lebih jauh mengindikasikan adanya keterputusan hubungan antara teori aliansi "bazaar-masjid" dengan kenyataan hubungan bazaar-negara sebelum dan sesudah revolusi.[1]

Beberapa sarjana memang mencatat adanya keragaman politik di kalangan kaum bazaari dan ketegangan yang kadang terjadi antara bazaar dan masjid (lihat, Keddie, 1981: 245; Mottahedeh, 1985: 346-47); namun demikian, bahkan pemaparan yang lebih bernuansa ini memberi keunggulan analitis kepada ikatan-ikatan religio-kultural dan institusional di antara kedua kelompok tersebut. Menurut Keddie (1981: 245) "sikap 'kalangan tradisionalis' bazaar, ditambah ikatan-ikatan kekeluargaan, finansial, dan kultural yang ada di antara kaum bazaari dan ulama, turut membantu menjelaskan aliansi bazaar-ulama yang bertanggungjawab atas banyak sekali aktivitas revolusioner di Iran sejak 1891." Dalam nada yang sama, Mottahedeh (1985: 346-47) mengakui bahwa lingkungan agama dalam bazaar memiliki otonomi yang cukup tinggi dari masjid, seperti *hay'at* atau "asosiasi" perkumpulan kelompok, tetapi tetap menyatakan bahwa, secara keseluruhan, "masjid dan bazaar benar-benar saling bersinggungan, di mana satu sama lain saling memberi bentuk dan daya tahan." Di antara anggota-anggota komunitas bazaar, tak diragukan lagi memang ada orang-orang yang cocok dengan karakterisasi-karakterisasi ini dan yang afinitas kultural mereka menjelaskan banyak kesediaan mereka untuk melibatkan diri di dalam aksi-aksi kolektif anti-negara. Namun demikian, kolaborasi kaum bazaari dengan intelektual sekular radikal, yang juga sering kali terjadi di dalam episode perseteruan anti-negara yang sama, menunjukkan bahwa aliansi antara kaum bazaari dengan kelompok-kelompok lainnya mungkin bukan

disebabkan oleh faktor ideologi, melainkan oleh adanya titik-temu (konvergensi) *kepentingan* di antara mereka.[2]

Oleh sebab itu, ada dua masalah besar di dalam pendekatan-pendekatan yang ada dalam mempelajari kaum bazaari. Pertama, pendekatan-perdekatan itu sangat lemah dalam menjelaskan rekor aktivitas politik kaum bazaari selama periode akhir pemerintahan Pahlevi. Realitas yang ada jauh lebih kompleks dari yang digambarkan pendekatan-pendekatan itu: aliansi bazaar-ulama selama revolusi sangat tergantung pada perhitungan-perhitungan politik pada periode 1979-1978; sebelum itu yang satu adalah mitra koalisi atau yang lainnya sering kali memihak monarki. Kedua, kecuali jika kita bersedia mengabaikan kompleksitas hubungan bazaar-negara di Iran pascarevolusi, kita harus bergerak melampaui asumsi bahwa ada aliansi yang sifatnya permanen di antara bazaar dan masjid. Alih-alih dari aliansi permanen itu, yang kita lihat bahkan belakangan ini, ketika kaum bazaari sudah "menduduki" satu bagian dari negara di bawah Republik Islam, adalah ketegangan-ketegangan yang sama di antara kedua belah pihak, yang kadang kita temukan juga, dalam tingkat yang lebih rendah, di bawah monarki. Sisa artikel ini ingin saya gunakan untuk menawarkan sebuah paparan teoretis mengenai hubungan bazaar-negara yang dapat menjelaskan berbagai konflik yang berlangsung baik di bawah pemerintah Republik Islam maupun monarki.

Teori Gerakan Sosial dan Hubungan Bazaar-Negara

Para teoretikus gerakan-gerakan sosial dan aksi kolektif telah menguraikan hambatan eksternal terhadap mobilisasi kelompok dalam kerangka struktur-struktur kesempatan politik dan meneorikan kemampuan memobilisasi dalam kerangka struktur internal (Tilly, 1978: 98-142; McAdam, McCarthy dan Zald, 1996; Tarrow, 1998). Sementara memang tepat untuk menyatakan bahwa sumber-sumber potensial bagi aksi kolektif baru berubah menjadi sumber-sumber yang aktual di bawah kondisi-kondisi eksternal tertentu (Kurzman, 1994), teori-teori struktur kesempatan politik sebenarnya tidak terlalu jelas menerangkan bagaimana semuanya itu berlangsung secara sistematis. Karena tidak tersedia di dalamnya spesifikasi yang lebih jauh, "[struktur-struktur kesempatan politik] terancam menjadi faktor palsu yang serba-mencakup segala kondisi dan situasi yang membentuk konteks berlangsungnya aksi-aksi kolektif" (Gamson dan Meyer, 1996: 275), suatu kepedulian yang juga diangkat oleh Hafez dan Wiktorowicz dalam bab 2 di buku ini.

Jika fokusnya adalah hubungan antara sebuah kelompok yang spesifik, seperti bazaar di Iran, dan pemerintahan otoritarian, tampaknya masuk akal untuk menjadikan pola-pola akomodasi dan protes sebagai pusat analisa. Teori-teori mengenai hubungan masyarakat-negara, yang dikembangkan dari studi-studi komparatif mengenai pembentukan negara di dunia berkembang, menawarkan sebuah model yang didasarkan atas pertarungan untuk kontrol sosial yang dapat

membantu melengkapi "sisi lain" dari persamaanyakni peran negara (Migdal, 1988, 2001; Migdal, Kohli dan Shue, 1994). Salah satu fokus dalam teori-teori ini adalah bagaimana struktur sosial memainkan peran utama dalam menentukan kapasitas negara dalam membuat dan menjalankan kebijakan: "Jarak [antara aspirasi-aspirasi negara dan pencapaiannya] menuntut sebuah pendekatan yang memfokuskan perhatian pada sumber-sumber resistensi terhadap upaya negara dalam memperoleh dominasi" (Migdal, 1988: 24). Untuk menggambarkan suasana politik di mana gerakan-gerakan sosial berada dalam cara ini, kita harus menelusuri secara lebih dekat akar-akar dan pola-pola berikutnya dari konflik antara elite negara dan kelompok-kelompok yang kuat yang melakukan mobilisasi untuk mempertahankan kepentingan sosial dan otonomi.

Untuk pertanyaan kita sekarang, fokus yang lain dan yang lebih penting terkait dengan proyek pembangunan-negara (*state-building project*) itu sendiri. Harapan-harapan eksternal mengenai apa yang seharusnya dapat dilakukan negara dan keharusan internal untuk melakukan konsolidasi menimbulkan insentif-insentif yang kuat untuk membangun otoritas negara di atas lingkungan sosial. Sejumlah sarjana yang bekerja dalam tradisi masyarakat-dalam-negara telah menggambarkan konflik sebagai sesuatu di mana harapan-harapan negara-bangsa, baik dalam arena domestik maupun internasional, mendorong para elite untuk mengupayakan sebuah otoritas Weberian bukan hanya terhadap cara-cara

penggunaan kekerasan, melainkan juga terhadap kehidupan ekonomi di dalam batas-batas wilayah negara dimaksud (Chaudhry, 1993; Vitalis, 1995; Vitalis dan Heydemann, 2000).

Otoritas atas pasar nasional telah menjadi salah satu ujian paling krusial bagi sukses atau gagalnya pembangun-negara (state-builders). Ketika, misalnya, Sidney Tarrow menggambarkan permulaan abad ke-18 sebagai awal mula dari "repertoar aksi kolektif yang baru dan umum di Eropa Barat" (Tarrow, 1994: 78), penting untuk diingat insentif-insentif kuat yang muncul pada periode ini bagi para pedagang dan kaum kapitalis awal untuk menegaskan klaim mereka atas peran mereka di dalam mempertimbangkan kebijakan negara dan di dalam membatasi otoritas negara terhadap pasar yang mulai berkembang (Habermas, 1989). Pola-pola baru aksi kolektif tersebut merupakan respons aktor-aktor ekonomi paling penting terhadap maksud negara untuk memperluas jangkauan otoritas "publik" lebih jauh ke dalam ekonomi. Proses serupa terjadi di Iran selama abad ke-20, dan menurut saya, dalam proses inilah insentif-insentif eksternal dari mobilisasi kaum bazaari dapat ditemukan. Seperti saya gambarkan di atas, penafsiran-penafsiran umum yang ada atas politik kaum bazaari cenderung melihat hal itu dalam kerangka oposisi kultural/agama terhadap kecenderungan-kecenderungan sekularisasi dari proyek pembangunan-negara rezim Pahlevi. Sementara saya tidak bermaksud untuk menyatakan bahwa baik agama atau kebudayaan itu tidak penting bagi kaum bazaari, rekor protes kaum bazaari

menunjukkan bahwa motivasi mereka yang lebih kuat adalah keinginan untuk menentang negara.

Selama abad ke-20, kaum bazaari di Iran merasakan ketidaknyamanan lantaran mereka terperangkap di antara dua kelompok yang dukungannya terus-menerus dicari oleh pemerintahan yang silih-berganti di Iran, yakni: kelas pekerja dan petani, di satu sisi, dan investor serta pedagang asing, di sisi lainnya. Terutama sekali pada akhir abad ke-20, kebutuhan politik telah mendorong para pemimpin pemerintahan untuk menjadikan kaum bazaari sebagai target untuk mendukung kelompok-kelompok domestik lainnya. Dengan demikian, saya ingin merekomendasikan di sini bahwa akar-akar dari berbagai protes kaum bazaari terletak pada usaha yang terencana untuk menolak campur-tangan terlalu jauh negara di dalam otonomi pasar bazaar.

Otonomi bazaar dapat didefinisikan dengan sejumlah indikator, tiga yang paling penting adalah: posisi pasar yang relatif dapat bersaing dengan modal asing, kebebasan dalam menentukan harga secara internal, dan kebebasan dari paksaan untuk berkompetisi dengan koperasi yang disubsidi negara. Campur tangan negara dalam setiap butir tersebut sepertinya akan dilihat sebagai tindakan yang sewenang-wenang dan akan ditentang, terlepas dari apa pun jenis pemerintahan yang berkuasa. Campur tangan negara yang sewenang-wenang atas pasar—yang dapat didefinisikan sebagai (1) dikalahkannya para pedagang di dalam kompetisi asing yang tidak adil,

(2) pembentukan koperasi-koperasi yang dijalankan negara untuk bersaing dengan bazaar, atau (3) pemaksaan kontrol atas harga—cenderung akan berhadapan dengan protes kaum bazaari. Mobilisasi bazaar, dengan demikian, adalah fungsi dari faktor-faktor eksternal (khususnya kebijakan negara) dan struktur-struktur mobilisasi internal kaum bazaari itu sendiri. Faktor-faktor ini sebegitu jauh menjelaskan kapan *(timing)* protes-protes kaum bazaari berlangsung, di berbagai episode yang panjang dan di bawah baik pemerintahan monarki maupun Republik Islam.

Jaringan-jaringan Informal sebagai Struktur Mobilisasi

Hampir setiap sarjana yang menulis tentang sejarah modern Iran tidak lupa menggarisbawahi solidaritas komunitas bazaari (Thaiss, 1971; Bonine, 1981; Ashraf, 1988; Parsa, 1989: 91-125; Kheirabadi, 1991: 62-84, 95-104). Sementara banyak yang sudah dikatakan mengenai homogenitas kaum bazaari sebagai sebuah organisasi sosial, potensi mereka sebagai pelaku aksi-aksi sosial merupakan sebuah fenomena yang relatif baru. Hal ini bermula pada akhir abad ke-19 dan terutama disebabkan oleh dua faktor: modernisasi komunikasi dan transportasi di Iran serta integrasi gradual negara itu ke dalam sistem ekonomi global Eropa. Yang pertama memungkinkan kaum bazaari, yang secara geografis terpencar-pencar, untuk berkomunikasi dan menyebarluaskan informasi dengan cepat, dan yang kedua meningkatkan kemungkinan baik krisis-krisis fiskal negara maupun upaya-upaya negara berikutnya untuk menargetkan

kaum bazaari sebagai cara menaikkan pendapatan di masa krisis. Selama periode ini, sebagaimana ditulis Abrahamian, penetrasi ekonomi yang sebelumnya berorientasi internal oleh kepentingan komersial Inggris dan Rusia "mendorong kepentingan komersial regional yang tercepah-pecah untuk menyatu ke dalam kelas menengah lintas-regional yang untuk pertama kalinya sadar akan ketidakpuasan bersama mereka" (1982: 50). Dengan menempatkan kemunculan kaum bazaari di panggung politik dalam konteks sejarahnya, kita dimungkinkan untuk mendeteksi potensi politiknya pada abad ke-20 dan insentif yang mereka miliki untuk melakukan aksi-aksi kolektif, sebagai akibat langsung dari konflik mereka dengan negara yang terus-menerus turut campur di dalam pasar domestik.

Dalam memanfaatkan teori aksi kolektif untuk memperoleh karakteristik sosial kaum bazaari, penting untuk dicatat peran yang dimainkan oleh norma-norma dan institusi-institusi informal dalam memperkokoh reputasi para pedagang, mengatur harga, memperkuat solidaritas komunal, dan memelihara jaringan untuk menyiarkan informasi di kalangan kaum bazaari secara cepat. Institusi bazaar menjadi sebuah atmosfer sosial-ekonomi yang berguna untuk mengurangi ongkos informasi, sosial, dan transaksi baik bagi para pedagang maupun para pelanggan. Sebagaimana akan kita lihat, berbagai institusi sosial yang muncul juga turut memperkuat independensi bazaar dari negara.[3] Semua ini bukanlah jaringan yang "didesain" untuk memobilisasi protes;

melainkan, institusi-institusi itu berkembang untuk mendorong interaksi yang mulus di antara aktor-aktor ekonomi (untuk dinamika umum yang terjadi di wilayah lain, lihat Greif, 1989). Kecenderungan meningkatnya ketegangan antara bazaar dan negara yang berlangsung pada saat yang sama, di satu sisi, dan ikatan jaringan-jaringan sosial yang memproduksi dan mereproduksi kontak dan kesalingpercayaan di antara kaum bazaaris, di sisi lain, menjadi dasar bagi konflik dan sama sekali tidak ada jaminan bahwa kaum bazaari akan terus memelihara kapasitasnya untuk menggalang mobilisasi melawan negara.

Reputasi

Bagi para pedagang bazaar di Iran, reputasi sebagai anggota komunitas yang jujur sangat penting bukan saja bagi status sosial seseorang, tetapi juga untuk kelancaran bisnisnya. Reputasi dalam hal kejujuran terutama diperoleh dari perasaan konsumen bahwa seorang pedagang telah mematok harga yang pas. Kebebasan untuk mengubah harga setiap hari, tergantung pada ketersedian barang tertentu (termasuk kondisi jalan antara bazaar dan pemasok, musim panen, cuaca, dan sebagainya), dan untuk memberikan penawaran khusus kepada "teman-teman" tertentu (Rotblat, 1972: 154-64) adalah dasar dari keberlangsungan hidup seorang pedagang di dalam bazaar. Tingkat harga sendiri melekat pada hubungan interaktif antara karakter dan reputasi. Dengan menawarkan harga yang bermacam-macam, di mana para konsumen yang membayar paling rendah"teman baik"membentuk kelompok

terkecil dari total klien seseorang, kaum bazaari mampu meningkatkan reputasi mereka dan memelihara hubungan mereka dengan klien-klien tetap yang terus menguntungkan. Reputasi juga memengaruhi banyak faktor lainnya, termasuk kemampuan untuk mendapatkan kredit dan jangka waktu pembayarannya (164-67, 169-79, 189-208). Sebagaimana dicatat Rotblat, "karakter dan reputasi merupakan basis utama dari kompetisi di dalam bazaar ini" (161).

Satu jenis masalah reputasi yang berbeda muncul dalam penelitian saya di bazaar Isfahan pada Juli 1998. Informan utama saya di sana, Hossein, berusaha sebisa-bisanya untuk mempekerjakan para penjual karpet yang mampu berbicara bahasa Inggris, Spanyol, Jepang, dan Jerman. (Isfahan merupakan satu daya tarik khusus yang menyedot jumlah wisatawan Eropa dan Jepang yang terus meningkat). Hossein sudah membangun reputasinya di jalur informal sebagai seorang penghubung yang mahir mengurus berbagai keperluan turis asing dan seseorang yang dapat menghubungi teman-temannya untuk mempersiapkan transportasi di dalam dan seputar Isfahan, memperpanjang visa, menyediakan akomodasi hotel, dan layanan lainnya dengan cepat dan dalam keadaan genting. Ketika saya sedang duduk di tokonya sambil minum teh, dua perempuan Inggris tiba dari perjalanan mengelilingi kota. Mereka sudah pernah mampir ke toko itu sehari sebelumnya. Hossein segera bertanya kepada mereka berapa ongkos taksi yang harus mereka bayar untuk berkeliling kota. Ketika mereka memberitahukannya jumlah

yang mereka bayarkan (yang terlalu mahal), Hossein segera keluar mengejar taksi itu. Ia berteriak-teriak kepada sopir taksi itu untuk beberapa menit, kemudian kembali dengan sisa ongkos yang sudah diberikan kedua perempuan itu. Untuk menunjukkan betapa pentingnya konsep-konsep reputasi ini bagi para bazaari, Hossein berkata kepada saya, tanpa diminta, bagaimana hal-hal buruk bisa terjadi padanya jika omongan beredar di kalangan para pedagang lain bahwa ia tidak mampu menjaga kepentingan para turis.

Agama

Sementara para sarjana menyebut bazaar sebagai benteng terakhir dari nilai-nilai tradisional Islam di Iran (Bonine, 1981; Ashraf, 1988), dalam realitasnya pandangan religius kelompok ini kurang homogen. Penelitian sosiologis jangka-panjang Howard Rotblat terhadap kaum bazaari di Qazyin4 menegaskan bahwa kesalehan luar banyak bazaari dimaksudkan untuk memelihara dan meningkatkan reputasi dan, karena itu, keuntungan. Pandangan komunitas bahwa seorang pedagang adalah Muslim yang saleh memungkinkan pedagang itu untuk, misalnya, bersumpah atas nama Tuhan bahwa harga yang ia tawarkan adalah harga yang wajar.5 Selanjutnya, religiusitas yang tampak dari luar melegitimasi pameran kekayaan di mata publik, yang tanpanya mungkin akan dianggap berlebihandan karenanya, melihat seorang pedagang atau pemilik toko memainkan tasbih mungkin bukan sesuatu yang mengherankan, tetapi hal itu jelas menandakan

bahwa ia tidak sesaleh seperti yang kita bayangkan dalam kesan pertama.6 Aspek religiusitas penting lainnya di bazaar adalah pembedaan yang dibuat banyak bazaari antara keyakinan yang mereka miliki dan legitimasi pemerintahan kaum ulama pada masa pascarevolusi Iran. Dalam sebuah konflik yang terjadi pada 1980 antara kaum bazaari dan Partai Republik Islam yang berkuasa, seorang pedagang mengeluhkan bagaimana para ulama tidak mengerti permasalahan ekonomi. Ia dikutip mengatakan: "Jika Anda bersalaman dengan seorang mullah, maka Anda akan merasakan kelembutan tangannya seperti kelembutan tangan seorang gadis berusia 14 tahun, karena memang mereka tidak pernah berbuat hal yang bermanfaat" (Christian Science Monitor, 18 Nopember 1980). Dalam penelitian saya terhadap kaum bazaari yang berada di Teheran dan Isfahan pada 1998, saya banyak bertemu dengan para pedagang dan pemilik toko yang dianggap saleh yang menghabiskan waktu santainya dengan menceritakan anekdot favorit mereka atau yang terbaru tentang para mullah. Praktik ini, juga banyak pernyataan yang mereka buat bahwa seseorang bisa menjadi Muslim yang baik dan pada saat yang sama tidak menyetujui baik kebijakan spesifik tertentu yang dikeluarkan oleh para mullah atau pemerintahan yang mereka pimpin, menunjukkan bahwa, bahkan bagi kaum bazaari yang merasa dirinya taat dan saleh, ada pemisahan yang sadar antara Islam dan politisasi ulama.

Jika asumsi mengenai kesalehan ini tidak ada, maka kita akan terus bertanya-tanya mengenai apakah kaum bazaari

memiliki keyakinan keagamaan yang seragam. Namun, fakta bahwa kaum bazaari dari semua tingkatan kelasmulai dari pedagang kelas atas sampai penjaja dagangan kecil di jalanantelah menggalang aksi bersama melawan ancaman yang dihadapi bersama, menunjukkan sebuah kepentingan yang lebih umum: kelangsungan hidup bazaar sebagai sebuah institusi. Pola-pola interaksi di antara bazaari, yang bertujuan untuk memperkuat jaringan sosial dan timbal-balik di antara kaum bazaari, makin mendukung pernyataan barusan. Sekalipun mungkin bermanfaat bagi kita untuk menggambarkan hubungan-hubungan ini sebagai "kepentingan bersama" (Lamborn, 1983: 131-33; Parsa, 1989: 92), pemahaman seperti itu mengecilkan arti komitmen normatif yang secara kolektif dan kuat diberikan para pedagang kepada institusi bazaar itu sendiri.7 Komitmen ini berarti bahwa meskipun di antara bazaar terdapat perbedaan ideologi, solidaritas dalam menghadapi ancaman bersama adalah sesuatu yang disetujui bersama.

Aksi Timbal-balik

Para pedagang juga adalah konsumen, dan mereka tidak saja berbelanja di toko bazaari lainnya, tetapi juga, pada saat-saat tertentu, mengirim konsumen mereka ke toko-toko lainnya jika barang yang dicari konsumen itu tidak tersedia di tokonya sendiri. Pada 1995, Arang Keshavarzian (1996: 35), misalnya, meneliti seorang pemilik toko yang mengantarkan pelanggannya ke toko lain untuk mencari

barang yang yang tidak ada di tokonya. Ketika ditanya mengapa, penjaga toko itu menjawab bahwa ia melakukan hal itu bukan hanya untuk "menjaga kepuasan pelanggan," tetapi juga untuk "memanfaatkan dan memperkuat berbagai jaringan komunikasi yang ada." Saya juga pernah merasakan pengalaman serupa, ketika saya berada di Teheran dan Isfahan pada tahun 1998, dengan melihat langsung bagaimana kaum bazaari memelihara jaringan sosialnya. Pada satu kesempatan, saya diajak mengelilingi semua bazaar di Teheran (kira-kira perjalanan menempuh dua kilometer) untuk berbelanja kepada seorang penjual koper yang sudah lama tidak dikunjungi oleh penjual karpet yang menjadi informan utama saya, sebagian besar dengan maksud agar "bos" saya ini bisa menyapa si penjual koper.8 Pada kesempatan lain, seorang pelayan salah satu toko bazaar di Isfahan mengajak saya pergi ke toko lain yang jaraknya (lagi-lagi) cukup jauh untuk mencari barang yang tidak dimiliki majikannya. Ia menjelaskan kepada saya pentingnya komunikasi yang terus-menerus; katanya, selain untuk mempererat persahabatan dan aksi timbal-balik, sekarang kaum bazaari makin menyadari bahwa norma-norma ini mempermudah urusan mereka bersama, dengan tetap menjalin hubungan di antara mereka satu sama lain.

Kredit dan Resolusi Perselisihan

Norma-norma perilaku seperti aksi timbal-balik di atas, dilihat dari segi mana pun, telah berhasil mempertahankan bazaar sebagai sektor yang dapat diandalkan dalam

perekonomian di Iran, sekalipun pemerintahan Shah yang belakangan memandang bahwa "para bazaaris adalah orang-orang yang fanatik" yang "masanya telah lewat" (Pahlavi, 1980: 156). Di samping itu, komunitas bazaari turut membantu berkembangnya sejumlah institusi informal lain yang bertujuan memperkuat komunitas itu sendiri. Di antara sumbangan bazaar yang paling penting adalah proses pemberian kredit dan mediasi perselisihan internal. Pada era 1970-an, kebanyakan transaksi komersial di bazaar berlangsung dalam bentuk transaksi kredit, entah dalam bentuk pinjaman langsung maupun cek yang baru dapat diuangkan belakangan. Meskipun saat itu ada bank komersial yang dapat memberi pinjaman dengan tingkat bunga yang kerap kali lebih rendah, pinjaman kredit antarpedagang tetap bertahan karena "para pedagang memperoleh kredit itu dengan cara relatif lebih mudah" (Rotblat, 1972: 203). Kadang-kadang para pedagang ragu-ragu untuk memanfaatkan pinjaman dari para lintah darat, peminjam uang di bazaar karena tawaran bunga yang sangat tinggi, tetapi lagi-lagi reputasi juga bermain di sini: "Sang lintah darat akan memberi potongan bunga untuk pedagang secara berbeda-beda, sesuai dengan reputasi orang yang mencari dana tunai" (207). Transaksi-transaksi berbasis-kredit di antara pedagang menjadi terlembagakan sebagai cara untuk menghindar dari memanfaatkan bank-bank yang dijalankan oleh negara, untuk meningkatkan reputasi, dan untuk memelihara aksi timbal-balik dan jaringan komunikasi. Namun demikian, bahkan di dalam komunitas bazaar yang

jalinan hubungan di antara satu dan lain pedagang erat terkait sekalipun, perselisihan ekonomi dan hukum tidak dapat terelakkan.

Akan tetapi, apa yang membuat bazaar terkenal adalah sikap independen mereka terhadap sistem legal negara dalam menyelesaikan berbagai perselisihan. Bahkan pun ketika penerapan sistem peradilan negara yang "rasional" meluas di bawah pemerintahan Reza Shah dan diteruskan anaknya Mohammed Reza Shah, kaum bazaari tetap menerapkan sistem arbitrase dan mediasi yang sifatnya internal. Mengapa? Dalam hal ini, Gustav Thaiss (1971: 190) menawarkan dua jawaban. Pertama, "Pilihan untuk menempuh bentuk-bentuk tradisional dalam menyelesaikan konflik ongkosnya lebih murah dan tidak memakan banyak waktu, dan hal itu dilakukan juga untuk menghindari korupsi dan sogok-menyogok yang biasanya identik dengan sistem peradilan negara." Pendek kata, kepercayaan kaum bazaari kepada negara lebih rendah dibanding kepercayaan mereka kepada diri mereka sendiri satu sama lain. Kedua, dengan bersandar pada mediasi dan arbitrasi, para pedagang terus memperkokoh baik institusi-institusi resolusi konflik maupun solidaritas komunal di antara mereka, sebagaimana mereka lakukan dengan aransemen untuk memperkuat praktik timbal-balik di atas: "Dengan demikian, bertahannya perilaku 'tradisional' ... berjalan sangat seiring dengan apa yang dipandang rasional untuk dilakukan dengan cara-cara yang ada."

Pola institusi-institusi informal di kalangan bazaari di Iran pada akhir abad ke-20 bukan saja berfungsi untuk memperkuat solidaritas komunitas, tetapi juga untuk menjaga otonomi mereka dari negara. Proses pembangunan-negara modern di bawah dinasti Pahlevi dimulai pada 1926 di bawah Reza Shah, dan sejarah ini penuh dengan upaya untuk merebut kontrol sosial dari pusat-pusat otoritas lainnya (Hooglund, 1982; Mottahedah, 1985; Keshavarzian, 1996). Bazaar merupakan salah satu pusat otoritas, tetapi kaum bazaari mampu menolak campur tangan negara dalam cara yang bahkan lebih baik dibanding para ulama sekalipun, sebagian karena mereka mampu mempertahankan independensi mereka dengan menolak sumbangan negara dari hasil keuntungan minyak (Parsa, 1989: 91-125). Pada sekitar tahun 1960, negara dapat mengandalkan pendapatan dari sektor minyak untuk membiayai lebih dari setengah anggaran belanjanya, yang berarti bahwa negara tidak perlu mengerahkan sumberdaya untuk menarik pajak dari bazaar. Hal ini bahkan hanya memperkuat otonomi kaum bazaari. Dengan demikian, evolusi ekonomi-politik Iran ke dalam sebuah negara rente yang kaya minyak makin mengukuhkan otonomi dan solidaritas sosial yang dimungkinkan oleh institusi-institusi sosial bazaar.

Relasi Bazaar-Negara di bawah Monarki dan Teokrasi

Antara 1975 dan 1977, sebelum berlangsungnya protes-protes yang dipimpin para ulama pada bulan Januari 1978, yang oleh banyak analis disebut-sebut menandai "awal"

revolusi, sebuah monarki yang tengah memodernisasikan diri menghadapi koalisi mahasiswa-mahasiswa radikal dan para pedagang bazaar dalam sebuah gerakan protes yang sebagian besar dananya disokong oleh bazaar. Pada periode pasca-revolusi, terlepas dari keikutsertaan kaum bazaari di dalam konsolidasi pemerintahan revolusioner, mereka tetap konsisten menentang kebijakan-kebijakan ekonomi yang populis yang dibuat oleh pemerintahan Republik Islam. Dengan menelusuri jejak keterlibatan kaum bazaari dalam perpolitikan Iran sejak akhir periode pemerintahan Pahlevi hingga periode Republik Islam sekarang, kita dapat menunjukkan bahwa mungkin ada kepentingan yang terus-menerus dibela, yang menjelaskan kontinuitas dalam hubungan bazaar-negara, terlepas dari apakah negara itu diperintah oleh para raja atau ayatollah.

Kaum Bazaari, Negara, dan Partai Rastakhiz, 1975-1977

Pada akhir 1974, rezim yang berkuasa waktu itu mengumumkan bahwa pemilu untuk Majlis (parlemen) akan diselenggarakan pada musim semi mendatang, dan Shah rupanya cukup percaya diri dengan posisi politiknya sehingga ia mengizinkan partai-partai oposisi untuk berpartisipasi di dalam pemilu, untuk pertama kalinya selama 12 tahun. Pengumuman tersebut telah memicu meningkatnya partisipasi politik di dalam kampanye pemilu, dan partai oposisi Hizb-e Mardom (Partai Rakyat) telah memenangkan beberapa pemilu antara sebelum pengambilan suara untuk Majelis dilakukan. Kemenangan mengejutkan Mardom membuat orang

menyangsikan kemenangan Iran-i Novin (Iran Baru), sebuah partai pro-negara, di tingkat nasional, dan menimbulkan tanda tanya mengenai kontrol yang ada di tangan rezim. Kemunduran politik ini, bertepatan dengan meningkatnya laju inflasi dan kemerosotan pendapatan minyak, juga ternyata memacu Shah untuk mengumumkan pembentukan partai Rastakhiz (Kebangkitan) pada 2 Maret 1975, sebagai alat untuk memperluas kontrol rezim atas perencanaan ekonomi ke dalam mobilisasi masyarakat (Afkhami, 1985: 70; Abrahamian, 1989: 22-28; Alam, 1991; Milani, 2000: 275-79).

Apa makna pembentukan partai baru itu bagi kaum bazaari segera menjadi jelas. Partai Rastakhiz menjadi sebuah instrumen invasi yang dimulai pada Agustus 1975, ketika 10.000 anggota baru partai itu dikirim ke bazaar untuk menjalankan pengendalian harga baru (kembali ke level Januari 1975) terhadap 16.000 barang-barang dan margin keuntungan sebesar 14 persen, kira-kira setengah angka inflasi (Zabih, 1979: 30-31; Abrahamian, 1982: 442-43, 498; Bashiriyeh, 1984: 93-95; Parsa, 1989: 103; Chehabi, 1990: 94). Ketika perburuan terhadap para industrialis dan para pedagang bazaar yang paling kaya gagal untuk memperbaiki kondisi, para pedagang kelas menengah dan para pengusaha toko mulai menjadi target berikutnya (Green, 1982: 56-59). Pada awal Agustus, 10.000 pengusaha toko didenda, lebih dari 7.500 ditahan, dan lebih dari 600 toko ditutup oleh Pemuda Rastakhiz, yang oleh Perdana Menteri Amir Abbas Hoveyda digambarkan sebagai "instrumen pembangunan Iran" (*Kayhan*

International, 1975; Abrahamian, 1982: 498). Kampanye anti-lintah darat dikelola bukan oleh institusi negara yang sudah ada, tetapi oleh "pelaksana tugas" khusus dari partai Rastakhiz (*Ashraf*, 1988: 557), yang mengaitkan serangan-serangan terhadap para bazaari dengan kebijakan partai yang resmi, yang mengidentifikasi kaum bazaari sebagai "musuh-musuh negara." Shah telah melangkah sagat jauh pada Oktober 1975, dengan menyebut kampanye anti-lintah darat sebagai "gerakan kebudayaan" rakyat Iran, dan ia memasukkan kampanye anti-lintah darat itu sebagai prinsip ke-40 dari Revolusi Putih (*Kayhan*, 8 Oktober 1975).

Di samping kampanye anti-pencatutan, partai Rastakhiz juga "membuka cabang-cabang di dalam bazaar, memaksa para pengusaha kecil untuk mengeluarkan sumbangan, dan mewajibkan para pengusaha toko dan para pemilik tempat usaha untuk mendaftarkan para karyawan mereka ke Kementerian Tenaga Kerja serta membayar kontribusi bulanan untuk asuransi kesehatan mereka... *Pemerintah telah masuk ke dalam sebuah wilayah di mana rezim-rezim sebelumnya takut untuk memasukinya*" (Abrahamian, 1982: 443, cetak miring dari saya sendiri). Pada akhirnya, partai Rastakhiz memulai dua kebijakan yang secara langsung mengancam kaum bazaari baik pada tingkat individual maupun kolektif. Pertama, seluruh pedagang dan para pengusaha toko yang ditahan atau yang tokonya dipaksa untuk tutup telah difitnah lewat banyak poster yang ditempel di dinding-dinding. Mereka dituduh sebagai para pedagang yang tidak jujur dan

sebagai anggota komunitas yang tidak baik dengan tuduhan mengambil keuntungan yang berlipat-lipat (*Parsa*, 1989: 103-104). Mengingat pentingnya reputasi bagi para pedagang untuk kelangsungan ekonomi mereka, serangan-serangan yang disengaja terhadap karakter mereka itu benar-benar mengancam individu-individu bazaari.

Sekalipun kampanye menyerang bazaar cukup menonjol karena alasan yang murni bersifat sosial-ekonomibagaimanapun campur tangan negara kali ini tidak memiliki preseden dalam sejarah Irannamun signifikansi politiknya menjadikan tulisan-tulisan di dinding bahkan lebih jelas lagi maknanya bagi bazaari: mereka akan dijadikan kambing hitam dari upaya untuk menarik dukungan dari kelompok miskin (Abrahamian, 1982: 498). Kaum bazaari mengadu kepada para wartawan Barat bahwa "Revolusi Rakyat-Syah" telah mulai kelihatan sebagai lebih bercorak "merah" ketimbang "putih," dan mereka secara terbuka menuduh bahwa rezim ini menjadikan mereka kambing hitam untuk menutupi korupsi di dalam rezim itu sendiri (Rouleau, 1976; Cage, 1978).

Kedua, pada awal 1976, pemerintahan Shah mengumumkan pembentukan Koperasi Konsumen Kota dan Desa, dengan tujuan untuk menyediakan barang-barang pokok yang disubsidi, yang sebelumnya hanya tersedia di dalam bazaar. Tak lama setelah itu, rezim berkuasa mengumumkan rencana-rencana untuk meruntuhkan sebagian besar bazaar

di Teheran, dengan alasan untuk pembangunan jalan raya dan pasar "modern", yang langsung mengancam masa depan bazaar sebagai sebuah institusi. Tanggapan seorang pedagang atas kebijakan-kebijakan baru tersebut penting dikutip: "Jika kami membiarkannya, maka Shah akan menghancurkan kami.... Bazaar akan diratakan dan bangunan-bangunan baru akan berdiri" (*New York Times*, 1978). Seperti ditulis oleh Houchang Chaehabi (1990: 94), "Kaum bazaari memahami pembentukan partai [Rastakhiz] dan kampanye anti-lintah darat sebagai pernyataan perang terhadap mereka."

Kelompok-kelompok lain di dalam masyarakat juga merasakan tekanan dan represi yang sama dari rezim. Pada Maret 1977, pemerintah mengumumkan akan memindahkan Universitas Aryamehr dari Teheran ke Isfahan, yang sebenarnya bertujuan menjauhkan Universitas Aryamehr dari ibukota dan dari pusat politik rakyat Iran. Para mahasiswa dan para profesor melakukan unjuk rasa, dan selama demonstrasi berlangsung, seluruh bazaar di Teheran tutup. Setelah unjuk rasa mereda, rezim berkuasa memotong gaji mereka sebagai hukuman bagi para profesor, dan dengan cepat para pedagang bazaar mengumpulkan dana untuk membayar gaji mereka dengan penuh" (*Parsa*, 1989: 109).

Para intelektual membanjiri rezim dengan tuntutan agar keran kebebasan berekspresi dibuka seluas-luasnya. Pada bulan Mei, sekelompok pengacara melayangkan kritik sangat keras lewat surat kepada pemerintah; inilah untuk pertama

kalinya sejak 1963 rezim yang berkuasa dikritik secara terbuka dan pedas. Pada bulan Juni, Asosiasi Penulis Iran juga menulis surat terbuka kepada Perdana Menteri dan Sekretaris Jenderal Rastakhiz, Hoveyda (Karimi-Hakkak, 1985). Pada bulan Juli, kelompok pengacara lain juga menulis manifesto publik yang mengkritik pemerintah yang telah campur tangan dalam urusan pengadilan (*Ettela'at*, 7 Pebruari 1980).

Pada awal Agustus, pemerintah melanjutkan serangannya kepada kaum bazaari dengan memungut pajak yang tinggi kepada mereka, dalam upaya menyeimbangkan anggaran, dan dengan mematok sejumlah syarat politik bagi tersedianya surat izin perdagangan (Parsa, 1989: 103). Belakangan di bulan yang sama, pemerintah mengutuk pengelakan pajak oleh kaum bazaari bukan saja sebagai masalah ekonomi, tetapi juga masalah "partai (Rastakhiz)", yang akan ditangani secara politis (*Ettela'at*, 23 Agustus 1977). Tidak lama setelah itu, para wakil dari bazaar bertemu dengan para pengurus partai untuk menyatakan keberatan mereka terhadap pajak yang tinggi, dan bazaar secara resmi memprotes kampanye kontrol-harga yang dilakukan partai Rastakhiz (Abrahamian, 1982; Parsa, 1989: 109).

Dari 10 sampai 19 Oktober 1977, pertemuan untuk pembacaan puisi dari Asosiasi Para Penulis menghimpun sekitar 10.000 partisipan di Irano-German Cultural Society (yang lebih dikenal sebagai Goethe Institute) di Teheran (Karimi-Hakkak, 1985: 208-11). Ketika polisi Shah berusaha

membubarkan mereka, para mahasiswa dan para pengajar menanggapinya dengan menutup hampir seluruh universitas di Teheran selama sepuluh hari penuh (peristiwa Sepuluh Malam). Para pengacara negara yang sebelumnya berpihak pada rezim membela para demonstran yang ditahan setelah pembacaan puisi dibubarkan. Sebagai akibatnya, bazaar di Teheran tutup selama protes berlangsung.

Besarnya dampak aksi Sepuluh Malam mengindikasikan bahwa pada akhir 1977 sebagian besar bazaar di Iran dan komunitas-komunitas intelektual telah mengambil keputusan untuk melawan negara. Sepanjang 1978, para bazaar memilih untuk menutup toko-toko mereka selama beberapa bulan, memberikan sinyal, seperti semua praktik penutupan, “kepada masyarakat bahwa beberapa jenis konflik sudah berlangsung” (Parsa, 1989: 93). Hasil wawancara dengan bazaari yang menutup toko-toko mereka menunjukkan kuatnya komponen komunitas yang mendorong mereka untuk terlibat dalam aksi-aksi protes seperti ini: “Ketika setiap orang menutup [toko mereka], yang lainnya juga akan ikut serta” (Kurzman, 1996: 167).

Beberapa tahun sebelumnya, kaum bazaari tidak terlibat langsung mendukung demonstrasi besar yang dipimpin para mahasiswa teologi di pusat pengajaran agama paling penting di Iran, Madraseh-e Faizieh-e Qom. Pada 5 Juni 1975, hari peringatan 12 tahun ditangkapnya Ayatollah Khomeini selama melakukan protes pada bulan Juni 1963 (Parsa, 1989: 100-102;

Kurzman, 1997), berlangsung protes selama tiga hari yang berakhir dengan pengepungan Madraseh oleh militer. Dari pengasingannya di Irak, Khomeini mengeluarkan pernyataan yang mendukung penuh para mahasiswa, tetapi dukungan bazaar sendiri tidak muncul saat itu. Insiden ini menimbulkan bukan hanya pertanyaan mengapa kaum bazaari gagal mendukung demonstrasi yang dilakukan oleh para sekutu "permanen" mereka, tetapi juga pertanyaan mengapa mereka tidak memanfaatkan kesempatan yang diberikan peristiwa ini untuk melawan rezim. Fakta ini menunjukkan bahwa timing dari kejadian itu merupakan alasannya. Walaupun partai Rastakhiz sudah berusia tiga bulan kala itu, tetapi partai ini belum mengeluarkan energi apa-apa untuk menyerang bazaar, dan karena kelangsungan ekonomi dan otonomi sosial kaum bazaari tidak terancam, tidak ada insentif buat mereka saat itu untuk menentang negara.

Sementara memang benar bahwa, pada pertengahan Januari 1978, para pendukung Ayatollah Khomeini mengambil peran sebagai pimpinan gerakan protes, satu dari yang nantinya akan mereka perluas sejalan dengan tumbuhnya gerakan, tetapi tetap saja tak dapat dibantah bahwa vitalitas aksi-aksi protes pada tahun 1977 amat mencolok. Yang juga tampil mencolok adalah kuatnya motivasi ekonomi, yang dicatat dari kaum bazaari lewat keluhan-keluhan tertentu mereka terhadap kebijakan-kebijakan negara. Koordinasi bazaar-masjid dalam pada umumnya demonstrasi-demonstrasi besar yang berlangsung pada 1978 sudah terdokumentasikan

dengan baik, dan saya sama sekali tidak bermaksud untuk mempersoalkannya di sini. Walaupun begitu, saya ingin menggarisbawahi fakta bahwa koalisi itu, betapa pun kuatnya, berubah-ubah antara periode 1975-1977, di mana bazaar bergerak secara independen dari ulama, dan pada periode pasca-revolusi, di mana bazaar bergerak untuk *melawan* ulama.

Hubungan Bazaar-Negara di bawah Republik Islam

Satu asumsi empiris pokok yang saya persoalkan dalam bab ini adalah bahwa kaum bazaari di Iran dan komunitas-komunitas kepemimpinan Syiah membentuk aliansi yang sifatnya "alamiah". Bahkan pun jika kita mengingat hubungan mereka yang erat dalam berbagai aksi protes sepanjang 1978 dan meningkatnya peran bazaar dalam ekonomi Iran pasca-revolusi, tetapi ketegangan di antara keduanya tetap saja ada. Singkatnya, argumen-argumen yang dikemukakan oleh sejumlah sarjana tentang "aliansi bazaar-masjid" tidak dapat bertahan dari ujian waktu. Hubungan bazaar-negara di bawah Republik Islam, di mana "masjid" berkuasa, sama antagonisnya dengan hubungan bazaar-negara di bawah monarki. Yang tampak sangat menarik adalah kesamaan kondisi yang melatari protes-protes bazaar selama periode monarki dan pasca-revolusi di Iran. Di bawah ini, saya menawarkan analisis singkat atas dua kasus protes bazaar di Iran sejak 1979, dengan menekankan kronologi yang umum: krisis ekonomi atau inflasi, campur-tangan pemerintah terhadap bazaar, dan protes bazaar yang menyertainya.

Pada 1980, sebelum pemerintahan revolusioner terkonsolidasi, muncul keretakan antara para pendukung Partai Republik Islam (IRP) yang baru dan para pengikut Dr. Abol Hasan Bani-Sadr, Presiden terpilih pertama. Menteri Luar Negeri di bawah Bani Sadr, Sadeq Ghotbzadeh, dipenjara oleh IRP, dan kaum bazaari di Teheran mengumpulkan tanda tangan sebagai petisi untuk membebaskannya pada tanggal 8 Nopember. Pada hari berikutnya, kaum bazaari di Qom juga mengajukan petisi yang sama. Setelah bebas dari penjara, Ghotbzadeh memilih bazaar Teheran sebagai tempat kemunculannya yang pertama di depan publik, dan pertemuan ini berkembang menjadi protes yang besar yang menentang campur-tangan IRP dalam urusan-urusan pasar. Kaum bazaari secara spesifik menyerang kebijakan-kebijakan ekonomi komando rezim yang berkuasa, sambil menyebutkan bahwa, sekalipun mereka sudah menentang Shah sebelumnya, "Segala sesuatunya lebih mudah sebelumnya. Shah mendukung kapitalisme dan perusahaan swasta. [Kami] mengharapkan bahwa segalanya akan membaik. Alih-alih dari itu, kami malah kehilangan modal kami dan tidak mendapatkan apa-apa" (*Christian Science Monitor*, 18 Nopember 1980). Kaum bazaari juga mengancam akan memobilisasi aksi-aksi mogok yang lebih besar jika tuntutan mereka tidak dihiraukan, sekalipun mereka tetap memberi dukungan mereka kepada kesatuan nasional selama perang dengan Irak: "Kami diyakinkan bahwa jika kami menutup bazaar, maka para pekerja akan mendukung kami seperti yang telah mereka lakukan selama

revolusi. Imam [Khomeini] menyadari akibat dari aksi mogok bazaar terhadap negara Iran secara keseluruhan." Sebagai respons terhadap pernyataan dukungan yang diberikan kepada Bani-Sadr, IRP mengadakan pertemuan massa pada 17 Nopember di masjid Imam Khomeini di bazaar Teheran, tetapi gagal menghadirkan banyak orang. Dua minggu berikutnya, ratusan anggota muda komiteh, yang dipersenjatai dengan pentungan, memerintahkan para pedagang di bazaar-bazaar di Teheran, Mashhad, dan Qom untuk tutup, menyusul bentrokan antara para pendukung IRP dan Bani-Sadr.

Pada akhir 1989, presiden Ali Akbar Hashemi Rafsanjani berusaha keras untuk mereformasi ekonomi Iran, yang sebagian besarnya dikelola menurut sistem ekonomi komando, dengan melonggarkan hambatan-hambatan impor. Namun, Rencana Lima Tahun-nya yang pertama telah membuka sistem pertukaran mata uang asing negara itu dan mendorong peningkatan besar di dalam konsumsi pribadi, tanpa disertai dengan pembukaan politis yang akan menjadikan akses kepada pasar asing bagi para eksportir Iran lebih mudah diperoleh. Inflasi yang menyertainya pada awal 1990-an memicu sejumlah demonstrasi menggugat naiknya harga-harga barang dan transportasi publik (Pesaran, 1998: 5; Smith, 1999). Menanggapi hal ini, pada bulan Desember 1994, Rafsanjani mengumumkan pembentukan jaringan supermarket baru yang dimiliki oleh pemerintah lewat koperasi, yang dinamakan Refah (Kesejahteraan), untuk menawarkan barang-barang pokok yang disubsidi oleh negara, yang secara otomatis akan

berkompetisi langsung dengan bazaar. Sambil mengumumkan bahwa 1.000 supermarket baru nantinya akan dibangun, Rafsanjani secara politis menyerang para penjual produk jadi di bazaar, dengan menyatakan: "unsur-unsur yang mirip lintah darat, yang berdiri di antara produksi, distribusi, dan konsumsi [harus] dienyahkan" (Christian Science Monitor, 22 Pebruari 1995). Kaum bazaari di Teheran mengorganisasikan demonstrasi-demonstrasi untuk memprotes toko-toko Refah. Walaupun pemerintah menyatakan bahwa mereka menang dalam perselisihan itu dan terus melanjutkan proyek Refah, dan walaupun para analis memprediksi kebangkrutan bazaar yang meluas, namun hingga pertengahan 1998, sebagian besar toko yang dibangun berada di luar pusat-pusat perkotaan dan dalam jumlah yang jauh lebih sedikit dari yang direncanakan,9 menyisakan hanya sedikit ancaman terhadap monopoli bazaar atas produksi atau barang-barang yang lain.

Distorsi ekonomi yang sama yang mengakibatkan inflasi harga pada awal 1990-an telah memaksa pemerintah Iran, pada 1996, untuk melirik kepada penerimaan pajak sebagai cara menyeimbangkan anggaran. Mengingat mudahnya menargetkan bazaari, dan penjualan karpet yang menggiurkan, para pedagang karpet menghadapi beban paling berat di bawah rencana pajak baru. Pada bulan Juli 1996, bazaar karpet di Teheran, sektor terbesar dari bazaar pada umumnya, bergerak melakukan aksi mogok (Xinhua, 24 Juli 1996; Associated Press, 25 Juli 1996).

Kesimpulan

Sejarah hubungan bazaar-negara di Iran selama 25 tahun terakhir memperlihatkan jenis hubungan antara kaum bazaari dan para ulama Syiah yang berbeda dari yang sering digambarkan selama ini. Hal itu juga mengisyaratkan bahwa kita memerlukan cara baru untuk menjelaskan dinamika gerakan-gerakan Islam yang berbasis massa, seperti revolusi 1977-1979 di Iran. Sekalipun para anggota terkemuka dari komunitas bazaar telah berhasil "menguasai" sektor-sektor penting ekonomi rakyat Iran melalui kepemimpinan mereka di dalam yayasan-yayasan revolusi, dan kaum bazaari (pada umumnya) mempertahankan ikatan yang lebih kuat dengan para pemimpin Republik Islam dibandingkan dengan ikatan mereka dengan monarki Pahlavi, krisis ekonomi di bawah kedua rezim itu cenderung menghasilkan respon-respon kebijakan negara yang sama. Kebijakan-kebijakan ini pada gilirannya memancing tumbuhnya tantangan-tantangan dari pihak bazaar.

Sementara gerakan berbasis massa lainnya seperti gerakan 1978-1979, yang menyebabkan jatuhnya Shah, kemungkinkan besar tidak akan berlanjut, pola perseteruan Bazaar-masjid bisa jadi akan berkelanjutan (bahkan mengalami intensifikasi). Rencana ekonomi Presiden Mohammed Khatami pada 1999 menegaskan perlu diadakannya penyesuaian struktural yang signifikan, dalam upaya mengundang masuknya investasi asing, dan banyak dari kebijakan ini yang secara langsung mengancam posisi istimewa bazaar. Kendati

demikian, para pedagang dengan modal yang besar akan tetap meraih keuntungan dari perubahan-perubahan ekonomi lantaran posisi mereka sebagai "para pendatang awal" di dalam sebuah pasar yang makin lama makin berorientasi internasional (Smith, 1999: 6). Namun, sikap para pedagang bazaar tetap terbelah menyangkut soal apakah mereka akan mendukung program reformasi ekonomi Khatami, yang cenderung mendahulukan pelonggaran atas hambatan-hambatan impor namun, pada saat yang sama, menentang dibukanya pasar domestik bagi kompetisi asing (*Business Week*, 7 Juni 1999).

Selain konflik ekonomi, hubungan bazaar-negara terus mengalami politisasi dalam soal agama, dalam cara-cara yang sulit diramalkan. Misalnya saja, pada April dan Mei 1998, kaum bazaari dan para mahasiswa di Qom, Najafabad dan Isfahan melakukan aksi bersama untuk memprotes penangkapan Ayatollah Ali Montazeri. Mereka memihak Montazeri dan para pendukung reformisnya melawan apa yang dirumorkan sebagai perintah langsung dari pemimpin agama Ali Khamene'i (*Associated Press*, 30 April 1998). Namun, terlepas dari dukungan awal kepada kaum reformis ini, bazaar-bazaar di Teheran ditutup untuk mendukung unjuk-rasa yang diorganisasikan oleh pemerintah yang mengecam pemberontakan mahasiswa setelah musim panas 1999, yang dengan jelas memperlihatkan keberpihakan mereka kepada kelompok konservatif melawan gerakan mahasiswa yang

mendukung reformasi (*International Herald Tribune*, 15 Juli 1999).

Dalam satu kontribusi penting terhadap studi-studi tentang gerakan-gerakan sosial di dunia Islam, Edmund Burke (1988: 26) membuat pembedaan antara studi-studi yang menguji kasus-kasus seperti bazaar di Iran sebagai "sejarah gerakan-gerakan politik Islam" dan studi-studi yang memandang contoh-contoh aksi kolektif seperti itu dalam kerangka "sejarah aksi-aksi kolektif di dalam masyarakat-masyarakat Islam." Terlepas dari perannya yang amat penting dalam keberhasilan gerakan revolusioner di Iran, bazaar lebih cocok untuk dimasukkan ke dalam kategori Burke yang terakhir.

Lebih dari itu, bazaar memberi sumbangan penting bagi pemahaman kita tentang peranan Islam dalam memotivasi gerakan-gerakan protes. Tentu saja benar bahwa banyak kalangan bazaari yang bergabung dengan gerakan-gerakan protes yang didiskusikan di atas karena dimotivasi alasan-alasan keagamaan, dan bahwa banyak dari mereka yang bergabung karena alasan-alasan lain (non-keagamaan), tetapi mereka tetap merupakan Muslim yang taat. Namun demikian, tetap penting untuk ditegaskan bahwa sebuah analisis atas hasil akhir dari gerakan-gerakan semacam itu tidak boleh membaca tingkah-laku berdasarkan asumsi awal motivasi. Kasus-kasus protes bazaar ini, yang dikombinasikan dengan penelitian lapangan di dalam bazaar yang mencakup jangka

waktu hampir 30 tahun, menunjukkan bahwa (1) kebijakan ekonomi negara memainkan peran penting dalam menentukan kapan bazaar secara keseluruhan akan melakukan mobilisasi; dan (2) kaum bazaari secara individual menunjukkan keinginan untuk memisahkan agama dari politik, walaupun mereka berada di bawah sistem teokrasi.

Kasus-kasus ini juga menawarkan dua temuan yang berkaitan dengan teori gerakan sosial yang lebih umum. Pertama, peran negara, yang didefinisikan bukan hanya sebagai sekumpulan institusi, tetapi juga sebagai sebuah kumpulan pemimpin dengan kepentingan-kepentingan mereka sendiri, sangat membantu dalam menentukan bagaimana dan kapan kondisi-kondisi eksternalatau struktur-struktur kesempatan politikcenderung mendorong aktivasi, atau aktualisasi, struktur-struktur mobilisasi yang kuat, yang pada awalnya masih bersifat potensial (lihat, Boudreau, 1998; Wiktorowicz, 2001). Aktivisme Islam, jika mobilisasi bazaari adalah salah satu wakilnya, besar kemungkinan akan berhasil jika hal itu dapat menyatupadukan jaringan-jaringan sosial dari kelompok-kelompok yang kuat dengan ketidakpuasan mereka sendiri untuk melawan pemerintahan yang otoriter. Karena itu, menyatunya ketidakpuasan sosial cenderung menjadi kunci berhasil atau tidaknya gerakan-gerakan itu. Kedua, penelusuran terhadap pola-pola hubungan dan episode-episode perseteruan lintas-waktusebuah proses yang disebut "interaksi dinamis" oleh McAdam, Tarrow dan Tilly (2001)dapat menggarisbawahi berbagai motivasi yang

mendasari aksi-aksi kolektif di dalam kasus-kasus seperti protes-protes tahun 1978-1979 di Iran, dan dapat menyumbang kita dengan alat analitis yang mumpuni untuk menaksir sebab-sebab dari berbagai gerakan perseteruan politik yang berulang. Untuk apa yang biasanya kurang dipedulikan di dalam teori gerakan sosial, kita beruntung bahwa teori-teori tentang masyarakat-dalam-negara, mengenai perjuangan merebut arena-arena kontrol sosial, dapat membantu untuk mengisi kekosongan analitis ini.***

Catatan Akhir

1. British Broadcasting Corporation (BBC), 15 dan 17 Juli 1981, telah melaporkan aksi mobilisasi bazaar di Teheran sebagai respons atas eksekusi dua pedagang yang dihukum karena berseteru dengan Front Nasional.
2. Keddie (1981), misalnya, menulis bahwa hal tersebut tidak semata-mata merupakan aliansi bazaar-ulama, akan tetapi tiga rangkai aliansi bazaar-radikal-ulama, di mana aliansi ini merupakan pokok dari Pemberontakan Tembakau pada 1891 dan Revolusi Konstitusional pada 1905-1906. Sebagaimana yang saya bicarakan di bawah ini, tiga serangkai aliansi ini pada revolusi 1978-1979 di Iran telah didahului oleh aliansi bazaar-kelompok radikal pada akhir 1977, di mana sepanjang waktu itu ulama hampir tidak berperan sama sekali.
3. Penting untuk dicatat bahwa sejak revolusi 1978-1979, organisasi sosial dari bazaar telah menjadi lebih hierarkis dan tampaknya agak sedikit otonom dari negara. Saya berterima kasih kepada Arang Keshavarzian untuk diskusi-diskusinya mengenai hal ini dan juga menyangkut hal lainnya.
4. Qazvin merupakan ibu kota provinsi di barat laut Teheran.
5. Rotblat (1972: 185) menulis sebuah contoh tentang hal ini. Seorang konsumen bazaar di Qazvin mempertanyakan harga sebuah barang saat ia datang, di mana seorang petugas magang dari pedagang di sana menjawab, “Haji hanya mengatakan satu kata saja.” Gelar Haji diberikan untuk orang-orang

Muslim yang telah menunaikan haji ke Mekkah, dan pemberian gelar tersebut mengindikasikan kesalehan yang khusus bagi pedagang itu di mana harga-harganya tidak dapat dipertanyakan atau ditawar-tawar lagi.

6. Untuk urusan tasbih masih terjadi di mana-mana di tempat bazaar pada akhir 1990-an, walaupun di antara para pedagang yang lebih muda mengatakan kepada saya bahwa hal ini lebih sekular sifatnya.
7. Harus dicatat di sini bahwa struktur hierarkis kelas bazaar-dengan para pedagang di urutan paling atas-mungkin telah membuat (atau sedang menjadikan) solidaritas yang mungkin mendekati sempurna, walau menyebabkan perselisihan vertikal.
8. Pedagang itu menegaskan kepada saya pentingnya menjaga jenis ikatan sosial ini, walaupun dia sendiri tidak menjelaskan mengapa. Wawancara penulis, 12 Agustus 1998.
9. Di sana hanya ada sedikit toko-toko Refah di Teheran yang terkenal, tetapi tidak ada indikasi 1.000 toko yang tersebar secara nasional sebagaimana yang telah dijanjikan pada pengumuman pembangunan serentetan supermarket. Saya hanya melihat satu toko Refah di Isfahan, yang berlokasi beberapa kilometer di luar kota di jalan tol ke arah bandara. Saya tidak menemukan pusat toko-toko Refah di Teheran, Isfahan, Mashhad, Ardabil, Rasht, atau Tabriz selama penelitian saya pada bulan Juli sampai September 1998.

Sumber Kutipan

Abrahamian, Ervand. 1982. *Iran between Two Revolutions*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

—. 1989. *The Iranian Mojahedin*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Afkhami, Gholam 1985. *The Iranian Revolution: Thanatos on a National Scale.* Washington, D.C.: Middle East Institute.

Arjomand, Said Amir. 1986. *Turban for the Crown*. New York: Oxford University Press.

Ashraf, Ahmad. 1988. "Bazaar-Mosque Alliance: The Social Basis of Revolts and Revolutions." *Politics, Culture, and Society* 1:538-67.

Atiqpur, Muhammad, 1979. *Naqshi-i Bazaar va Bazaari'ha dar Inqilab-i Iran.* Tanpa penerbit.

Basyiriyeh, Hossein. 1984. *The State and Revolution in Iran*, 1962-1982. New

York: St. Martin's.

Bonine, Michael. 1981. "Shops and Shopkeepers: Dynamics of an Iranian Provincial Bazaar." Dalam Michael Bonine and Nikkie Keddie (ed.). Modern: *The Dialectics of Continuity and Change*. Albany: SUNY Press. Hlm. 233-58.

Boudreau, Vincent. 1998. "Styles of Repression and Mobilization in Southeast Asia." Manuscript, City College of New York.

Burke, Edmund, III. 1998. "Islam and Social Movements: Methodological Reflections." Dalam Edmund Burke III and Ira M. Lapidus (ed.). *Islam, Politics, Social Movements. Berkeley: University of California Press*. Hlm. 17-35.

Cage, N. 1978. : The Making of a Revolution." New York Times, 17 Desember.

Chaudry, Kiren Aziz. 1993. "The Myths of the Market and the Common History of Late Developers." *Politics and Society* 21, 3: 245-74.

Chehabi, Houchang. 1990. *Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Gamson, William, dan David S. Meyer. 1996. "Framing Political Opportunity." Dalam Doug McAdam, John D. McCarthy, dan Mayer Zald (ed.). *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structure, and Cultural Framings*. New York: Cambridge University Press. Hlm. 275-90.

Green, Jerrold, 1982. *Revolution in Iran: The Politics of Countermobilization*. New York: Praeger.

Greif, Avner 1989. "Reputation and Coalition in Medieval Trade: Evidence on the Maghribi Traders." *Journal of Economic History* 59: 857-82.

Habermas, JFCrgen. 1989. *Structural Transformation of the Public Sphere. Translation by Thomas Burger*. Cambridge: MIT Press.

Hooglund, Eric. 1982. *Land and Revolution in Iran* 1960-1980. Austin: University of Texas Press.

Karimi-Hakkak, Ahmad, 1985."Protest and Perish: A History of the Writers' Association of Iran." *Iranian Studies* 18, 1-4: 189-229.

Keshavarzian, Arang. 1996. "From Holy Alliance to Enemy of Islam." Tesis M.A., University of Texas Press.

Kheirabadi, Masoud. 1991. *Iranian Cities: Formation and Development*. Austin: University of Texas Press.

Kurzman, Charles, 1994. "A Dynamic View of Resources: Evidence From the Iranian Revolution." *Research in Social Movements, Conflicts, and Change* 17: 53-84.

—, 1996. "Structural Opportunity and Perceived Opportunity in Social Movement Theory: The Iranian Revolution of 1979." *American Sociological Review* 61: 153-70.

—, 1997. "The Qum Protests of 1975 and 1978." Manuskrip, Georgia State University.

Lamborn, Alan C. 1983. "Power and the Politics of Extraction." *International Studies Quarterly* 27: 125-46.

McAdam, Doug, John D. McCarthy, dan Mayer Zald (ed.). 1996. *Comparative Perspectives on Social Movements: Polical Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. New York: Cambridge University Press.

McAdam, Doug, Sydney Tarrow, dan Charles Tilly. 2001. *Dynamics of Contention*. New York: Cambridge University Press.

Migdal, Joel S. 1988. *Strong Societies and Weak States*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

—, 2001. *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitutes One Another*. New York; Cambridge University Press.

Migdal, Joel S., Atul Kohli, dan Vivienne Shue (ed.). 1994. *State Power and Social Forces*. New York: Cambridge University Press.

Milani, Abbas. 2000. *The Persian Sphinx: Amir Abbas Hoveyda and the Riddle of The Iranian Revolution*. Washington : Mage.

Moaddel, Mansoor. 1993. *Class, Politics, and Ideology in the Iranian Revolution*. New york: Columbia University Press.

Mottahedeh, Roy. 1985. *Mantle of the Prophet*. New York; Pantheon.

Pahlavi, Mohammad Reza. 1980. *Answers to History*. New York: Stein and Day.

Parsa, Misagh. 1989. *Social Origins of the Iranian Revolution*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

—, 1995, "Conversion or Coalition: Ideology in the Iranian and Nicaraguan Revolutions. "*Political Power and Social Forces* 9: 23-60.

—, 2000, States, *Ideogies, and Social Revolutions*. New York: Cambridge University Press.

Pesaran, M. H. 1998. "Economic Trends and Macroeconomic Policies in Post Revoulutionary Iran." Manuskrip, Cambridge University.

Rotblat, Howard. 1972. "Stability and Change in an Iranian Provincial Bazaar." Disertasi Ph.D., University of Chicago.

Rouleau, Eric. 1976. : Myth and Reality." *Guardian*. 31 Oktober.

Saleh, M.M. 1988. *Insurgency through Culture and Religion: The Islamic Revolution of Iran*. New York: Praeger.

Skocpol, Theda. 1982. "Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution." *Theory and Society* 11: 265-83.

Smith, Benjamin. 1999. "Old Markets and New Politics: The Politics of Economic Reform in Late Twentieth-Century Iran." Manuskrip, Gadjah Mada University, Yogyakarta, Indonesia.

Tarrow, Sidney. 1998. *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. Edisi ke-2. New York: Cambridge University Press.

Thaiss, Gustav. 1971. "The Bazaar as a Case Study of Religion and Social Change." Dalam Ehsan Yar-Shatter (ed.). *Iran Faces the Seventies*. New York: Prager. Hlm. 45-75.

Tilly, Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*. Reading, Mass.: Addison Wesley.

—, 1985. "Models and Realities of Popular Collective Action." *Social Research* 52: 717-47.

Vitalis, Robert, 1995. *When Capitalist Collide*. Berkeley: University of California Press.

Vitalis, Robert, dan Steven Heydemann. 2000. "War, Keynesianism, and Colonialism: Expanding State-Market Relations in the Postwar Middle East." Dalam Steven Heydemann (ed.). *War, Institutions, and Social Change in the Middle East*. Berkeley: University of California Press.

Wiktorowicz, Quintan. 2001. *The Management of Islamic Activism: Salafi, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*. Albany: SUNY Press.

Zabih, Sepehn. 1979. *Iran's Revolutionary Upheaval: An Interpretive Essay*. San Francisco: Academy Books.



Aktivisme Islam

Bab 8

Partai Islah di Yaman Kesempatan Politik dan Pembentukan Koalisi dalam Pemerintahan Transisi

Jillian Schwedler

Jauh sebelum serangan 11 September, para sarjana dan pembuat kebijakan berusaha untuk memahami motif, tujuan, perilaku, dan dasar ideologis kelompok-kelompok Islamis, yang terentang mulai dari sel-sel ekstremis bawah tanah hingga partai-partai politik formal yang beroperasi dalam sistem-sistem pluralis. Salah satu asumsi utama (namun sering kali tidak dikemukakan) adalah bahwa kalangan Islamispara aktor yang berusaha untuk menerapkan hukum Islam pada semua wilayah kehidupan sosial, politik, dan ekonomiselalu merupakan tantangan-tantangan radikal atau revolusioner terhadap rezim-rezim yang ada. Contoh mengenai kelompok-kelompok Islamis yang bersekutu dengan elite-elite berkuasa yang jelas non-Islamis, atau rezim-rezim yang secara aktif

merangkul kalangan Islamis untuk memperluas basis dukungan, kurang dipelajari dan kurang memiliki basis teori. Dalam pemerintahan-pemerintahan transisi, topik-topik itu menjadi semakin penting ketika gerakan-gerakan Islamis membentuk partai-partai politik yang berinteraksi dengan aktor-aktor politik lain melalui koalisi dan politik parlementer. Terlepas dari ruang kosong ini, isu-isu ini dapat dengan produktif diselidiki melalui konsep dan pemahaman teori gerakan sosial, khususnya gagasan tentang pembentukan koalisi dan mobilisasi dalam struktur-struktur kesempatan politik yang berubah. Pada saat yang sama, studi-studi tersebut memiliki sumbangan pada teori gerakan sosial dengan mengkaji dinamika perselisihan ketika gerakan-gerakan yang sangat ideologis menjelma menjadi partai-partai politik. Kelompok Islah Yaman (yang sering kali disebut sebagai Partai Islah) dapat menjadi bahan bagi suatu studi kasus yang kaya.

Partai Islah dibentuk pada 1990 dalam suatu usaha untuk memanfaatkan berbagai kesempatan politik baru yang muncul bersama penyatuan Yaman pada 1989 dan proses liberalisasi politik yang terjadi sesudahnya. Pada 1993, partai tersebut bergabung dengan jajaran pemerintahan koalisi yang berkuasa, dan dalam kurang dari satu tahun rivalnya, Partai Sosialis Yaman (YSP), dikalahkan dalam suatu perang saudara singkat. Dalam kabinet pertama pasca-perang, seorang anggota Partai Islah diangkat menjadi wakil pertama perdana menteri dan jumlah menteri yang dikontrol Partai Islah meningkat dari enam menjadi sembilan orang. Kekalahan

YSP pada 1994 tersebut seharusnya menandai peningkatan cepat posisi politik Partai Islah. Akan tetapi, pengaruh partai ini melemah beberapa tahun kemudian sampai tingkat di mana mereka tidak lagi memegang satu pun jabatan menteri. Pada masa itu, partai tersebut memiliki struktur kelembagaan yang sangat baik dan masih memiliki aliansi yang kuat dengan elite berkuasa, namun pada masa itu partai tersebut tengah mengalami kemerosotan. Mengapa kekalahan YSP tersebut justru disusul dengan kemerosotan Partai Islah, padahal semua indikasi menunjuk ke arah yang sebaliknya?

Bab ini berargumen bahwa Partai Islah *sebagai partai politik yang secara formal terlembagakan* berguna bagi Presiden Salih dan Partai Kongres Rakyat Umum (GPC, *Al-Mu'tammar al-Sya'bi al-'Amm*) yang berkuasa hanya dalam konteks pertarungan Utara-Selatan untuk memperoleh dominasi politik. Ketika YSP akhirnya dikalahkan, para pemimpin GPC memelihara ikatan-ikatan pribadi dengan para pemimpin utama Partai Islah, namun tidak lagi memerlukan Partai Islah sebagai partai ketiga untuk menandingi potensi pengaruh dan kemampuan mobilisasi YSP dalam pemilu. Dalam konteks ini, kekuatan relatif Partai Islah merosot dengan cepat ketika wilayah aliansi yang lebih luas (bukan hanya aliansi antara GPC dan Islah) mengubah struktur kesempatan politik.

Kesempatan Politik, Aliansi Elite, dan Penyatuan Yaman

Banyak kepustakaan tentang gerakan sosial berfokus pada struktur kesempatan politik: pengorganisasian sistem

politik yang lebih luas dan bagaimana hal itu membuka peluang bagi mobilisasi. Wilayah-wilayah perhatian utama menyangkut kesempatan politik mencakup tingkat represi negara, keterbukaan relatif sistem (termasuk kesempatan mobilisasi untuk mengambil bentuk-bentuk tertentu), stabilitas aliansi tingkat-elite, dan hubungan antara negara dan aktor-aktor sosial (lihat, misalnya, Seidman, 1994; McAdam, McCarthy dan Zald 1996; Della Porta dan Diani, 1999). Ketika perubahan dalam salah satu dari faktor-faktor ini terjadi, seseorang dapat memperkirakan kesempatan-kesempatan untuk mobilisasi juga berubah.

Mungkin salah satu perubahan yang paling dramatis dalam struktur-struktur kesempatan tersebut terjadi selama periode liberalisasi politik. Jika sebuah rezim otoriter memutuskan untuk menjalankan suatu proses liberalisasi politik terbatas, kesempatan-kesempatan baru tersebut meningkatkan kemungkinan bahwa bentuk-bentuk baru mobilisasi akan muncul untuk memanfaatkan kondisi politik yang berubah tersebut. Ketika kelompok-kelompok oposisi diizinkan untuk berorganisasi dan berkampanye sebagai partai-partai politik, misalnya, hal itu memberi kesempatan bagi para aktor politik untuk memperluas basis dukungan mereka dan menyampaikan visi politik alternatif kepada audiens yang lebih luas. Demikian juga, rezim-rezim mungkin membuka sistem politik tersebut dengan mengizinkan organisasi-organisasi masyarakat sipil (*civil sociey organizations*) untuk berfungsi secara bebas, dan dengan demikian mengubah

struktur wilayah publik yang memungkinkan tingkat perdebatan politik yang lebih besar.

Di Yaman, liberalisasi politik secara formal dimulai pada 1990 sebagai bagian dari negosiasi penyatuan Yaman Utara dan Yaman Selatan, yang tidak satu pun dari keduanya memiliki sejarah politik demokratis atau pemilihan umum yang kuat. Republik Arab Yaman (atau Yaman Utara) didirikan pada 1962 melalui suatu kudeta militer terhadap sebuah negara teokratis yang diperintah oleh garis keturunan Imam Zaydi. Gerakan tersebut memulai suatu perang saudara yang berlangsung di sebagian besar dekade itu, di mana tentara Mesir mendukung kalangan republik dan Arab Saudi mendukung kalangan kerajaan. Setelah Mesir menarik pasukannya pada 1967, republik tersebut bertahan terhadap beberapa tekanan terakhir yang dilancarkan kalangan kerajaan. Akhirnya perpecahan terjadi di kalangan republikan, yang berakibat dikalahkannya elemen-elemen kiri yang terpecah itu oleh kelompok konservatif berbasis suku, yang kemudian menguasai pemerintahan baru Yaman Utara.

Yaman Selatan juga mengalami revolusi pada 1960-an, namun dalam bentuk yang sangat berbeda. Pelabuhan Aden merupakan bagian dari Kerajaan Inggris sejak 1839, namun setelah Perang Dunia II berbagai kelompok nasionalis yang menentang kehadiran Inggris di jazirah itu memperoleh kekuatan. Kelompok-kelompok ini merentang mulai dari kaum revolusioner kiri yang terinspirasikan oleh ideologi-

ideologi Marxis dan Sosialis Arab hingga elite-elite suku konservatif. Setelah revolusi 1962 di Utara, kalangan nasionalis Selatan menemukan para sekutu yang siap di kalangan republikan utara, yang bersama tentara Mesir sangat ingin membantu sesama orang Arab dalam perjuangan mereka melawan Inggris. Kalangan nasionalis akhirnya mendapatkan kemerdekaan dari Inggris Raya pada November 1967. Elite-elite suku konservatif, para saudagar, dan para politisi yang bekerja sama dengan Inggris meninggalkan negeri itu (Schmitz, 1997: 14-15), dan membiarkan negara baru itu berada dalam genggaman kalangan sosialis yang menjadi pihak menang. Kelompok teerakhir ini secara resmi mendirikan Republik Rakyat Yaman Selatan, dan kemudian diganti dengan Republik Demokratis Rakyat Yaman (atau Yaman Selatan).

Yaman Utara dan Yaman Selatan mungkin telah bergerak ke arah penyatuan pada masa itu, jika kalangan konservatif dan suku tidak menang di Utara, sementara kalangan kiri menang di Selatan. Selama beberapa tahun kemudian, kedua negeri itu mendukung kelompok-kelompok oposisi di masing-masing teritori. Kalangan kiri dari Utara menemukan tempat pelarian dan dukungan di Selatan, sementara beberapa orang konservatif Selatan pergi ke Utara. Pada 1972, para pelarian Selatan yang berbasis di Utara berusaha menumbangkan rezim sosialis Selatan, namun gagal. Dan pada 1979, rezim Utara diserang oleh sebuah kelompok kiri yang didukung Selatan, yang menyebut diri mereka Front Demokratik Nasional. Seperti yang dikemukakan Halliday (1995), sejarah

peperangan ini tidak hanya membuat penyatuan pada 1990-an tampak sangat penting; hal itu juga menjadikan perang saudara pada 1994 (yang dibahas di bawah) tampak tidak terelakkan. Aliansi-aliansi yang berubah di seluruh batas-batas teritori ini terbukti sangat penting untuk memahami politik pasca-penyatuan.

Era 1980-an menandai suatu periode refleksi dan reorganisasi terbatas bagi kedua rezim tersebut. Di Utara, Presiden Ali Abdullah Salih, yang telah memerintah sejak 1978, berusaha untuk memberikan alternatif bagi politik multi-partai dengan membentuk suatu majelis nasional yang disebut Kongres Rakyat Umum (GPC). Pertemuan pertama Kongres Rakyat Umum dilaksanakan pada 1982. Badan perwakilan ini mencerminkan perubahan signifikan pertama dalam struktur kesempatan politik di Utara sejak revolusi, dan menggambarkan usaha Salih untuk memformalkan basis dukungannya. Pada awalnya GPC terdiri dari 700 wakil terpilih dan 300 wakil yang diangkat. GPC menyatukan hampir setiap individu menonjol yang telah mendukung rezim tersebut, dan dengan demikian menyatukan elite-elite dari beragam hierarki kekuasaan dalam satu majelis resmi. Banyak dari individu-individu ini bahkan pernah mengangkat senjata untuk mempertahankan rezim tersebut selama perjuangannya melawan Front Demokratik Nasional pada 1970-an. Pendirian GPC tersebut, dengan demikian, menyiapkan panggung bagi penyatuan secara institusional dengan menghubungkan kekuatan-kekuatan politik yang paling kuat di bawah satu

payung organisasi, memperkuat dan memformalkan ikatan-ikatan patronase, dan memberi posisi-posisi pemerintahan bagi para pendukung yang berpengaruh. Bagi Selatan, pada 1980-an terjadi berbagai pertarungan di kalangan sejumlah faksi yang berubah, dan para pemimpin yang menang sering kali tidak bertahan hidup untuk menikmati kemenangan tersebut (Halliday 1990). Di antara benturan-benturan ini muncul tekanan dari beberapa pihak untuk mendemokratiskan rezim Selatan, yang dengan demikian menandai gerakan pertama ke arah pemerintahan perwakilan di kedua Yaman tersebut.

Persoalan politik dan ekonomi yang semakin meningkat baik di Yaman Utara maupun Selatan menjadikan kedua rezim tersebut memikirkan kemungkinan untuk penyatuan. Pilihan itu menarik karena masing-masing pihak percaya bahwa hal itu dapat mengamankan dukungan yang signifikan di kalangan penduduk negeri pihak yang lain. Para pemimpin partai Selatan yang berkuasa, Partai Sosialis Yaman, juga menyadari bahwa bantuan yang semakin menurun dari Uni Soviet meniscayakan pentingnya pemikiran kembali kebijakan-kebijakan ekonomi mereka, karena perekonomian yang berpusat pada negara tidak lagi dapat bersandar pada rente-rente dari luar. Dalam banyak hal, sumber daya Utara yang melimpah dan infrastruktur pasar modern Selatan menjadikan penyatuan suatu pilihan logis.1 Dan dengan penemuan minyak di tanah-tanah perbatasan kedua wilayah itu, semakin besarlah kepentingan bagi kedua belah pihak.

Pada 1989, Presiden Utara Salih dan Presiden Selatan Ali Salim al-Baydh merundingkan penyatuan kedua Yaman secara tertutup. Meskipun para pemimpin Selatan yang lain marah karena tidak diajak berkonsultasi, gagasan tentang penyatuan tersebut terbukti populer di kedua negeri, dan negosiasi formal memunculkan suatu kesepakatan bahwa negara baru tersebut akan memiliki suatu pemerintahan demokratis representatif. Hal ini sebagian karena kedua belah pihak melihat demokrasi sebagai buah kelembagaan akibat persaingan yang telah berlangsung lama, dan juga karena masing-masing pihak percaya demokrasi dapat memobilisasi dukungan di teritori “rumah” pihak lain. Partai Sosialis Yaman (YSP) di Selatan, misalnya, dengan segera berusaha membentuk basis pemilih di Utara dengan “menggambarkan dirinya sebagai kumpulan para pembaharu nasional dengan kecenderungan modernis, yang menjalankan oposisi penting terhadap kekuasaan militer di Utara” (Schmitz, 1997: 9-10). Pada saat yang sama, elite politik Utara berusaha untuk merangkul elemen-elemen yang lebih konservatif dan tradisional di Selatan yang telah teraleniasi selama kekuasaan Inggris dan periode kekuasaan sosialis berikutnya. Dalam hal ini, para pemimpin utama suku di Utarabanyak di antaranya yang memiliki aliansi formal dan informal dengan elite politik Utaramerangkul kolega-kolega selatan mereka. Rezim Selatan tampak sangat tidak diuntungkan dalam kesepakatan penyatuan tersebut, melihat bahwa ia adalah rumah dari kurang dari seperlima populasi

Yaman bersatu. Dalam pemerintahan sementara, Salih dan Baydh menjabat sebagai presiden dan wakil presiden.

Masa-masa awal setelah penyatuan sangat populer serta sangat luar biasa. Liberalisasi menyebabkan berbagai perubahan signifikan dalam struktur kesempatan politik, memunculkan jalan-jalan baru untuk mobilisasi dan persaingan politik formal. Sebagaimana dikemukakan Carapico (1988, 136), "Pengenduran kontrol atas keamanan, politik, keuangan, dan hukum, dikeluarkannya jaminan legal-konstitusional bagi kebebasan pribadi, pers, dan politik, serta dilepaskannya hasrat-hasrat terpendam untuk melakukan perjalanan di negeri itu, melakukan publikasi, mengorganisasi dan menyelenggarakan perdebatan-perdebatan publik, merupakan sesuatu yang belum pernah terjadi sebelumnya."

Perubahan tersebut sangat dramatis karena keseluruhan proses tersebut praktis terjadi secara tiba-tiba dan cepat. Lusinan surat kabar terbit di kota-kota besar, dan lebih dari 20 partai politik dengan segera diorganisasikan, bahkan sebelum undang-undang partai politik dikeluarkan pada akhir 1992. Kongres Rakyat Umum (GPC) dari Utara dan Partai Sosialis Yaman (YSP) dari Selatan sama-sama terdaftar sebagai partai politik, dan dengan demikian melembagakan persaingan elite Utara dan Selatan dalam politik kepartaian yang kompetitif. Majelis-majelis Utara dan Selatan berpadu untuk membentuk suatu parlemen sementara dengan 301 kursi dan dengan segera membahas konstitusi baru, rumusan

piagam nasional, dan sejumlah undang-undang yang mengatur liberalisasi-liberalisasi baru tersebut. Keseluruhan proses tersebut memuncak pada pemilu 1993 yang memilih parlemen satu-kamar (*unicameral*), yang menghasilkan suatu majelis yang sangat pluralis (Detalle, 1994; Glosemeyer, 1993). GPC Utara memenangkan blok terbesar, dengan 123 kursi (masih kurang sebagai mayoritas). YSP Selatan menduduki peringkat tiga dengan hanya 56 kursi. "Pendatang baru" Partai Islah memenangkan 62 kursi, dan lima partai-partai lain memenangkan total 12 kursi.[2] Ada tambahan 48 wakil-wakil independen dalam parlemen baru tersebut. Ketiga partai terbesar tersebut membentuk suatu pemerintahan koalisi, di mana Islah dan YSP bertindak sebagai mitra yunior GPC. Ketiganya membagi jabatan kabinet (meskipun bukan tanpa perselisihan besar) dan mulai menegosiasikan transisi terakhir menuju penyatuan sepenuhnya.

Perundingan-perundingan itu tidak bergerak terlalu jauh. Hanya beberapa bulan setelah pemilu, para pemimpin GPC dan YSP gagal bersepakat menyangkut sejumlah isu. YSP khawatir bahwa GPC akan mendominasi pemerintah terlalu cepat, khususnya melihat bahwa para pemimpin Islah sangat dekat dengan elite politik Utara. Memang, sebagian dari para pemimpin Islah itu sendiri adalah figur-figur utama dalam elite yang berkuasa, terutama ketua Partai Islah Shaykh Abdullah ibn Hussein al-Ahmar, kepala konfederasi suku Hasyid yang besar, yang mencakup suku Sanhan tempat asal Presiden Salih.[3] Persaingan politik dan militer antara YSP dan GPC

meningkat, dan mereka gagal mencapai kesepakatan tentang penyatuan tersebut dan komando pusat kedua pasukan militer. Selatan enggan membiarkan proses tersebut berlanjut di hadapan apa yang dianggapnya sebagai dominasi Utara, khususnya karena ia tidak yakin bahwa pemerintah akan terus berada di jalur demokratis. Konflik bersenjata yang kemudian terjadi berlangsung dari Mei hingga Juli 1994. Setelah suatu usaha penarikan diri yang gagal, para pemimpin Selatan meninggalkan negeri itu. Pemerintahan yang didominasi Utara kemudian mengadili dan menjatuhkan hukuman secara in-absentia terhadap banyak orang yang dianggap telah melakukan pengkhianatan (Dresch, 2000).

Kalangan Islamis, Partai Islah, dan Rezim Utara

Salah satu pertanyaan yang lebih penting bagi teori gerakan sosial adalah mengapa gerakan-gerakan tertentu memilih untuk memanfaatkan liberalisasi politik dengan membentuk partai-partai politik sementara gerakan-gerakan yang lain tidak? Sebagaimana digambarkan oleh Wiktorowicz (2001) dalam studinya tentang gerakan-gerakan Islamis di Yordania, mengorganisasi diri sebagai sebuah partai politik mengandung keuntungan dan kerugian yang berbeda bagi kelompok-kelompok yang berbeda, tergantung pada sumber daya, tujuan, orientasi ideologis, dan—yang lebih penting—hubungan dengan elite yang berkuasa. Terutama dalam pemerintahan-pemerintahan transisi, trade-off tersebut bukannya tidak signifikan bagi kelompok-kelompok yang tidak yakin apakah rezim-rezim akan menghargai kesepakatan

liberalisasi dan pakta-pakta yang telah dinegosiasikan tersebut. Bagi kelompok-kelompok yang memiliki ikatan-ikatan kuat dengan elite yang berkuasa, risiko-risiko tersebut agak mengecil. Namun, tanpa koneksi dengan rezim, gerakan-gerakan yang lain mungkin merasa lebih rentan dan kurang bersedia untuk melangkah masuk ke dalam wilayah politik melalui partai. Meskipun organisasi sebagai sebuah partai politik memungkinkan sebuah kelompok untuk membangun infrastruktur seperti kantor-kantor wilayah, memublikasikan agenda mereka, menyebarluaskan kepustakaan, dan menjangkau audiens yang lebih luas, hal itu juga membuat gerakan tersebut rentan terhadap kontrol dan pengawasan negara yang mungkin tidak diinginkan oleh semua gerakan (lihat, misalnya, Gamson, 1975; Tarrow, 1994; McAdam dll., 1996; Della Porta dan Diani, 1999). Nilai dari keputusan "beralih menjadi partai" mensyaratkan pertimbangan yang saksama terhadap sumber-sumber daya kelompok tersebut (termasuk aliansi-aliansi) dan tujuan-tujuan akhir. Pembentukan Partai Islah tersebut masuk akal bagi para pendirinya melihat konteks aliansi-aliansi tingkat-elite pada masa liberalisasi Yaman.

Kelompok Reformasi Yaman (Partai Islah) secara resmi didirikan pada 13 September 1990, hanya beberapa bulan setelah penyatuan Yaman. Karena ia tidak muncul dari sebuah gerakan tunggal yang kohesif, dinamika internal partai itu lebih kompleks dibanding dinamika partai-partai politik Islamis yang lebih kohesif seperti Front Aksi Islam Yordania, Hizbullah Lebanon, dan Partai Keutamaan Turki. Sebagai

akibat dari perbedaan-perbedaan internal, agak kurang tepat untuk mengidentifikasi partai Islah tersebut sebagai sekadar suatu partai "Islamis", meskipun watak dari agenda politiknya secara keseluruhan dan konsisten sangat Islamis. Dalam hal ini, mencermati asal-usul koalisi yang muncul sebagai Partai Islah di Yaman bersatu sangat penting untuk pemahaman yang baik tentang perkembangan dan tempat partai tersebut dalam wilayah politik yang lebih luas.

Sebelum revolusi 1962 di Yaman Utara, sejumlah orang Yaman mengklaim keanggotaan dalam Ikhwanul Muslimin yang dilarang. Meskipun kelompok tersebut telah berakar di Yaman sejak 1930-an, ia tidak memainkan peran yang menonjol di wilayah politik, pun tidak terorganisasi dengan baik, dan ini sangat berbeda dari cabang-cabang Ikhwanul Muslimin di Yordania dan Mesir.[4] Setelah revolusi, para pemimpin Ikhwanul Muslimin membentuk dewan konsultasi formal pertama kelompok tersebut di bawah pimpinan Shaykh Abd al-Majid al-Zindani, seorang khatib konservatif dan kharismatik yang memiliki mandat Islamis yang kuat, dukungan pribadi yang cukup kuat, dan hubungan dengan gerakan Wahhabi Arab Saudi (Weir, 1997; Said 1995). Setelah revolusi 1962, kelompok tersebut bergabung dengan kecenderungan-kecenderungan konservatif yang lain dalam mendukung kepemimpinan republikan baru melawan para anggota pasukan revolusioner yang lebih cenderung kiri. Dengan demikian, mulai dari masa-masa paling awal Republik Arab Yaman, Ikhwanul Muslimun memiliki hubungan yang

dekat dengan elite politik konservatif dan suku Utara (Saqqaf, 1997).

Pada akhir 1970-an, setelah lebih dari satu dekade di bawah kepemimpinan Zindani, sejumlah anggota Ikhwanul Muslimin muda merasa inilah waktunya untuk suatu perubahan dalam kepemimpinan dan mulai melakukan apa yang oleh sebagian dari mereka digambarkan sebagai kudeta internal terhadap Zindani.[5] Mereka merasa bahwa Zindani mengembangkan kultus pribadi dirinya sendiri dengan mengorbankan ajaran-ajaran Hassan al-Banna, seorang Mesir yang mendirikan Ikhwanul Muslimin pada 1928. Shaykh Yasin Abd al-Aziz al-Qubati menjadi ketua baru organisasi tersebut (suatu jabatan yang dimana-mana masih diakui ia pegang secara tidak resmi, terlepas dari penyerapan formal Ikhwanul Muslimin ke dalam partai Islah).[6] Zindani pergi ke Arab Saudi, dikabarkan dalam keadaan marah. Selama pengasingan dari Yaman yang ia lakukan sendiri, ia memperkuat ikatan dengan pemerintahan Wahhabi Yaman dan memimpin suatu lembaga ilmiah Islam yang kuat. Sekitar masa ini, beberapa pemimpin utama dari gerakan Zaydi Yaman bergabung dengan Ikhwanul Muslimun untuk memperluas pengaruh Islamis di negeri tersebut. Sebagai suatu kelompok Syiah, gerakan Zaydi memiliki hubungan yang konfrontatif dengan kalangan Wahhabi dan para pemikir berpikiran Wahhabi seperti Zindani.

Pada 1979, Front Demokratik Nasional (FDN) yang berbasis di Selatan melancarkan berbagai pertempuran di perbatasan dengan rezim Utara, sebagian dengan dukungan luas meski rahasia dari beberapa orang Utara, khususnya para petani Syafi'i, para pekerja, dan para mahasiswa dari wilayah-wilayah bagian selatan rezim Utara (Carapico, 1998; 36). Namun, tentara Utara mengalahkan FDN tersebut, sebagian karena dukungan dari suatu kelompok informal kalangan konservatif dan Islamis yang dikenal sebagai Front Islam. Koalisi yang menarik ini mencakup para anggota Ikhwanul Muslimun, para pemimpin suku konservatif, dan beberapa kelompok Islamis yang lebih kecil. Kesediaan para anggota Front Islam tersebut untuk bertempur demi rezim bersumber dari ikatan mereka dengan kekuasaan politik dan pandangan mereka tentang kalangan Sosialis Selatan yang dianggap sebagai musuh bersama. Pertempuran-pertempuran bersenjata tersebut juga mempererat hubungan Front Islam itu dengan Presiden Utara, Salih, yang berkuasa pada 1978. Ketika Salih melantik Kongres Rakyat Umum pada 1982, para anggota Front Islam menonjol di dalamnya.

Setelah penyatuan, para anggota inti Front Islam bergabung dengan kelompok-kelompok lain yang sama-sama memiliki visi sosial konservatif untuk membentuk Islah sebagai sebuah partai politik koalisi. Kelompok-kelompok ini menyatukan kekuatan mereka bukan karena komitmen terhadap liberalisasi politik, melainkan karena sebuah partai adalah suatu bentuk institusional yang diperlukan untuk

bertindak sebagai sekutu rezim Utara dan mengurangi potensi kemenangan YSP dalam pemilu. Melihat bahwa basis Islamis dan kesukuan partai tersebut berbeda dari basis GPC, aliansi Islah-GPC jelas akan terbukti penting dalam memperlemah posisi YSP dalam pemerintahan baru. Pada permulaannya, Partai Islah tidak begitu peduli pada apakah Salih sendiri benar-benar memiliki komitmen dengan liberalisasi politik. Pada masa itu, tujuannya adalah bekerja melalui saluran-saluran kelembagaan yang ada untuk mendorong program-program konservatifnya dan memperlemah potensi pengaruh YSP di negeri baru yang bersatu tersebut.

Partai Islah sering kali dikatakan terdiri dari dua sayap utama, keagamaan dan kesukuan, serta sejumlah kecil pemimpin bisnis utama dan para intelektual konservatif. Meskipun gambaran ini umumnya akurat, cap-cap seperti "suku" dan "Islam" terbukti problematis, yakni bahwa hal tersebut memunculkan asumsi-asumsi dan anggapan-anggapan tentang mengapa partai tersebut berkelakuan seperti yang diperlihatkannya. Penekanan-penekanan yang luas tersebut juga cenderung mengandaikan suatu tingkat kepaduan di antara berbagai macam cabang yang tidak mencerminkan dinamika internal kelompok tersebut, sebagaimana terlihat dari persaingan di kalangan berbagai permimpin partai (Clark dan Schwedler, 2003).

Anggota Islah yang paling kuat dan menonjol adalah Syaikh Abdullah ibn Hussayn al-Ahmar, ketua konfederasi

suku Hasyid, yang merupakan asal Salih. Ahmar adalah pendukung pemerintah republikan Yaman Utara dari masa revolusi 1962 dan orang yang gigih membela pemerintahan tersebut dari para pembelot pada 1970-an dan 1980-an. Ia menjabat sebagai juru bicara majelis nasional Yaman Utara, suatu jabatan yang juga ia emban di bawah dua parlemen di Yaman bersatu. Namun Ahmar bukan satu-satunya pemimpin suku di Islah. Syaikh Naji Abd al-Aziz al-Sya'if adalah seorang pemimpin utama konfederasi suku Bakil, dan keduanya tidak terus-menerus menghadirkan front "kesukuan" bersatu dalam partai tersebut.[7] Meskipun demikian, Ahmar umum diakui sebagai salah satu individu paling kuat di seluruh Yaman, dan pada dasarnya merupakan kunci kekuasaan Islah sebagai sebuah partai politik.[8]

Apa yang disebut sayap ideologis Islah mungkin lebih akurat digambarkan sebagai suatu majelis aktivis Islamis, yang mencakup para anggota Ikhwanul Muslimin; para pengikut cabang Islam Salafi yang lebih konservatif; para pengikut Zindani yang umumnya Wahhabi; dan orang-orang Wahhabi yang tidak mengikuti Zindani. Zindani tetap di Arab Saudi dari 1979 (setelah ia diturunkan dari jabatan ketua Ikhwanul Muslimin) hingga 1993, ketika ia diyakinkan oleh Salih dan aktor-aktor penting yang lain untuk kembali ke Yaman dengan janji sebuah kursi di Dewan Kepresidenan yang sangat kuat, yang terdiri dari lima orang. Banyak dari kekuasaannya bersumber bukan hanya dari pengikut pribadinya, melainkan juga dari berbagai investasi pribadinya yang menguntungkan.

Seperti Ahmar dan Salih, Zindani membangun hubungan dekat dengan pemerintah Saudi sebagai sumber kekuasaan yang penting, baik secara politik maupun ekonomi. Yang juga menonjol dalam partai tersebut adalah Abd al-Wahhab al-Anisi, yang memiliki identifikasi kompleks yang melingkupi garis kesukuan, Islam dan kiri. Poin yang ingin ditekankan adalah bahwa, terlepas dari penampakan awalnya, Islah bukan merupakan sebuah sayap kesukuan dan sebuah sayap ideologis yang padu, dan hal ini memiliki sejumlah implikasi penting untuk memahami pembentukan koalisi, baik di dalam partai tersebut maupun dengan kelompok-kelompok lain.

Fakta bahwa elite berkuasa Yaman pada dasarnya merupakan bagian dari wilayah persaingan politik memiliki implikasi-implikasi penting bagi peran Partai Islah, kepemimpinannya, dan strategi politiknya. Selama liberalisasi politik, kelompok-kelompok yang kuat dibawa ke dalam wilayah yang sama sebagaimana elite penguasa tersebut, dengan menggunakan "kesepakatan di kalangan para pemimpin partai politik (atau proto-partai) untuk (1) membagi jabatan-jabatan pemerintahan di kalangan mereka sendiri terlepas dari hasil-hasil pemilu; (2) membenahi orientasi-orientasi kebijakan dasar; dan (3) menyingkirkan dan, jika perlu, menekan orang-orang luar" (Przeworski, 1991: 90). Beragam kelompok Islamis yang menjadi bagian dari partai Islah tersebut dengan demikian secara efektif bermitra dengan elite politik Utara dalam oposisi bersama terhadap elite Selatan, suatu koalisi yang membuat transisi dari gerakan

ke partai menjadi logis, terlepas dari "persaingan" di tingkat permukaan dengan Kongres Rakyat Umum (GPC) Salih.

Dalam teori gerakan sosial, salah satu elemen kunci dari struktur kesempatan politik adalah kesepakatan aliansi elite, dan ikatan-ikatan pribadi yang kuat dari banyak pemimpin Partai Islah dengan Salih dan GPC sangat penting untuk menjalankan koalisi tersebut. Bagaimanapun, tujuan mobilisasi kelompok tersebut untuk membentuk sebuah partai politik juga merupakan suatu langkah strategis yang dimaksudkan untuk memanfaatkan berbagai kesempatan yang muncul dalam liberalisasi. Kelompok-kelompok ini bukan kalangan proto-demokrat yang mencari suatu keterbukaan politik, melainkan para elite yang berusaha untuk melindungi (dan mungkin memperluas) otoritas dan visi sosial konservatif mereka. Kepentingan-kepentingan yang membentuk Islah melihat partai politik sebagai suatu struktur mobilisasi yang memungkinkannya untuk menjangkau lebih jauh bagian-bagian lain Yaman (terutama Selatan) untuk memperkuat nilai-nilai konservatif dan ketaatan pada Islam.

Pada dasarnya GPC berusaha memanfaatkan kalangan Islamis tersebut untuk melawan para pemimpin Selatan. Sebagai pihak ketiga yang "independen," Partai Islah memainkan peran penting dalam mengimbangi perebutan kekuasaan antara elite-elite politik bekas Yaman Utara dan Selatan. Dengan kecenderungan Islamis formalnya, Partai Islah dapat mengatasi kecemasan basis pendukung konservatifnya

di Utara yang menentang program-program progresif dan liberal yang diusung YSP. Pada dasarnya, Partai Islah mengimbangi potensi basis dukungan bagi YSP di Yaman Utara. Meskipun koalisi yang berkuasa yang muncul setelah pemilu 1993 menyertakan Partai Islah sebagai mitra yunior, secara de facto keseimbangan kekuasaan menurunkan YSP pada posisi yunior, sementara aliansi utara GPC dan Partai Islah mendominasi. Bagaimanapun, formulasi ini memiliki dampak penting pada Partai Islah setelah perang 1994 ketika rezim Salih tidak lagi memerlukan kalangan Islamis untuk memainkan peran sebagai partai politik ketiga.

Lahirnya sebuah Partai

Bagian ini mengkaji berbagai cara yang ditempuh partai Islah untuk memanfaatkan kesempatan-kesempatan politik yang terbuka lebar seiring penyatuan pada 1990, dan terutama akan memusatkan perhatian pada pelembagaan partai itu dan hubungan-hubungan formal kelompok itu dengan, dan partisipasinya dalam, lembaga-lembaga negara. Meskipun para pendirinya melihat partai itu sebagai sebuah sarana untuk mencapai tujuan-tujuan mereka dan bukan karena komitmen terhadap reformasi demokratis, pengalamannya selama proses pelembagaan ini menggambarkan suatu proses pembelajaran politik yang menarik. Apa yang penting di sini adalah tingkat di mana struktur kelompok tersebut dan bentuk-bentuk kontestasinya berkembang sebagai tanggapan terhadap kesempatan-kesempatan politik yang berubah terkait dengan liberalisasi politik. Demikian halnya, berbagai

perebutan kekuasaan yang lebih luas juga menstrukturkan kesempatan-kesempatan politik dan karena itu memengaruhi peran yang dimainkan oleh Islah dalam persaingan politik. Semua ini harus dipahami dalam konteks berbagai aliansi tingkat-elite yang membentuk keputusan-keputusan yang diambil oleh berbagai gerakan untuk membentuk Partai Islah

Pelembagaan

Sering kali, bukti nyata pertama tentang dampak liberalisasi politik pada aktor-aktor politik adalah munculnya badan-badan baru di wilayah politik publik. Yaman mengalami perkembangan pesat organisasi-organisasi masyarakat sipil dalam bentuk partai-partai politik dan kelompok-kelompok kepentingan, meskipun Utara khususnya dicirikan oleh suatu wilayah publik yang sudah bersemangat bahkan sebelum penyatuan (Carapico, 1998). Partai Islah itu sendiri muncul dari gerakan-gerakan sosial dan basis-basis kekuasaan yang ada, suatu ciri khas dari partai-partai politik lain yang muncul di Yaman pada 1990-an (Manea, 1994). Namun, bahkan kelompok-kelompok yang relatif cukup mapan pun mengalami proses-proses baru pelembagaan, termasuk pendaftaran ke badan pemerintahan yang tepat, pendirian kantor resmi atau kantor-kantor pusat, dan usaha-usaha untuk mengukuhkan keberadaan mereka di tingkat lokal melalui kantor-kantor regional.

Proses-proses pelembagaan tersebut menjadi suatu pertanda tentang cara berbagai kelompok bersaing dalam

suatu wilayah politik publik yang sedang berubah. Sebelum liberalisasi, partai-partai politik dilarang di kedua negeri itu dan wilayah-wilayah publik mereka sangat terkekang. Ketika struktur wilayah politik publik meluas bersama dengan perubahan kelembagaan yang mengakomodasi bentuk-bentuk organisasi baru, kelompok-kelompok yang ada serta gerakan-gerakan baru membentuk kembali diri mereka untuk dapat memanfaatkan sumber-sumber daya dan kesempatan-kesempatan baru. Begitu pejabat-pejabat partai dipilih, gedung kantor disewa, kop surat dicetak, dan saluran telepon disambungkan, berbagai kelompok bereksperimen dengan bentuk-bentuk baru mobilisasi sambil menyesuaikan bentuk-bentuk lazim dengan lingkungan yang baru.

Tindakan pertama yang dilakukan oleh Partai Islah adalah membentuk struktur formal dalam partai itu, yang mencakup delapan divisi kantor pusat administratif, sebuah komite eksekutif, dan sebuah dewan penasihat. Model ini sangat meniru struktur internal Ikhwanul Muslimin, khususnya cabang-cabang yang sudah cukup maju di Yordania dan Mesir. Langkah berikutnya adalah merundingkan distribusi kekuasaan di antara berbagai macam basis kekuatan dalam partai tersebut. Tidak banyak yang menentang Ahmar, syaikh suku Hasyid yang sangat kuat, untuk menjadi ketua partai itu, terutama melihat posisi kuatnya dan hubungan dekatnya dengan Salih. Ahmar juga bertindak sebagai juru bicara parlemen sementara tidak lama setelah penyatuan, yang segera memberi partai itu suatu profil yang tinggi. Abd

al-Wahab al-Anisi, seorang ideolog moderat yang memiliki ikatan-ikatan kesukuan, menjadi sekretaris jenderal pertama partai itu, suatu jabatan yang memberinya wewenang untuk mengawasi langsung aktivitas dan kinerja sehari-hari partai tersebut. Berbagai kantor administratif umumnya diisi oleh para ideolog moderat yang memiliki ikatan dengan Ikhwanul Muslimin.

Langkah berikutnya adalah rutinisasi operasi, pengorganisasian acara-acara publik untuk memperluas kehadiran partai itu, dan persiapan untuk pemilu nasional. Partai Islah mulai mengorganisasi berbagai pertemuan dan konferensi; sebagian diselenggarakan di seputar isu-isu yang sedang berkembang (seperti tawaran amandemen konstitusi), dan sebagian yang lain dimaksudkan sebagai pertemuan-pertemuan rutin komite-komite partai itu. Kelompok ini juga memulai suatu proses penyelenggaraan suatu pertemuan anggota skala besar tiap dua tahun sekali. Kongres umum pertama partai itu diselenggarakan pada 20-22 September 1994, di Sana'a, di mana partai ini memilih para pemimpinnya dan menjadikan koran mingguan *Al-Sahwah*, yang sebelumnya merupakan publikasi Ikhwanul Muslimun, sebagai saluran resminya.[9] Pada September dan November 1996, Islah menyelenggarakan kongres umum keduanya, di mana para anggota membahas dan melaporkan berbagai aktivitas partai itu sejak 1994.[10] Setelah sesi November pertemuan itu, partai ini mengeluarkan sebuah pernyataan yang merangkum laporan-laporan konferensi tersebut dan

menggambarkan pandangannya tentang sejumlah isu lokal, regional dan internasional.[11] Pertemuan itu terbuka bagi pers, yang menerima berbagai berkas yang berisi agenda konferensi dan berbagai pernyataan, dan Partai Islah memanfaatkan kesempatan itu untuk mengulangi pandangannya bahwa demokratisasi adalah jalan reformasi politik yang tepat bagi Yaman dan bahwa partai itu dimaksudkan untuk bekerja dalam suatu kerangka demokratis.

Aspek lain dari rutinisasi operasi ini memerlukan formulasi posisi-posisi resmi partai tersebut menyangkut beragam isu. Berbagai kebijakan diperdebatkan, diterbitkan, dan disebarluaskan; sejumlah pernyataan untuk pers dikeluarkan sebagai tanggapan terhadap berbagai perkembangan politik, sosial dan ekonomi tertentu; dan program-program elektoral dipersiapkan sebelum tiap-tiap pemilu nasional. Para anggota dan juga non-anggota memperdebatkan program politik partai itu atau menilai kinerjanya berdasarkan tujuan-tujuan dan prinsip-prinsip yang diumumkannya. Kadang kala, artikulasi kebijakan-kebijakan resmi partai malah menjadi membatasi kelompok tersebut karena para pemimpinnya menjadi mengalami tekanan untuk bertindak sesuai dengan prinsip-prinsip yang diumumkan oleh partai itu.

Media juga memberikan tempat penting bagi penyebarluasan kebijakan dan perdebatan partai tersebut menyangkut isu-isu publik. Yaman memiliki pers yang aktif dan relatif bebas, khususnya jika dibandingkan dengan negara-

negara Timur Tengah dan Dunia Ketiga yang lain. Banyak surat kabar mingguan terkait secara formal atau informal dengan berbagai partai dan kecenderungan politik. Meskipun *Al-Sahwah* adalah surat kabar resmi Partai Islah, partai tersebut juga diaosiasikan dengan terbitan-terbitan lain, misalnya *Al-Islah* dan *Al-Balagh*, yang tidak lagi terbit secara teratur.

Selain koran, majalah, pernyataan pers, dan platform-platform resmi partai, partai-partai di Yaman kadang kala menerbitkan buku dan pamflet tentang topik-topik ekonomi, politik, dan sosial. Sejumlah publikasi ini muncul dalam bahasa Inggris dan Arab, yang menegaskan upaya partai-partai itu untuk menjamin ketersediaan informasi langsung tentang aktivitas-aktivitas dan agenda-agenda mereka bagi para pembaca luar negeri. Partai Islah telah mengambil langkah lebih jauh dengan membentuk suatu lembaga penelitian, Pusat Studi Budaya dan Strategi Yaman, yang diresmikan pada 1996 oleh Perdana Menteri Abd al-Aziz Abd al-Ghani. Meskipun pusat studi tersebut tidak terkait secara formal dengan Islah, lembaga ini mengakui hubungan dekatnya dengan partai itu.

Aspek terakhir dari pelembagaan mencakup pembentukan mekanisme-mekanisme untuk menentang kebijakan-kebijakan tertentu pemerintah dan memberi tanggapan segera terhadap berbagai perkembangan sosial, ekonomi, dan politik yang penting. Partai Islah mengorganisasi berbagai rapat umum, demonstrasi, dan banyak sekali pertemuan lokal untuk memobilisasi masyarakat Yaman

menyangkut isu-isu tertentu. Sebagaimana dikemukakan Carapico (1998), praktik ini bukan merupakan suatu fenomena khusus tahun-tahun belakangan ini: serangkaian pertemuan publik, termasuk konferensi-konferensi suku, meningkat popularitasnya selama 1980-an, meskipun pertemuan-pertemuan berskala-besar dilarang. Liberalisasi sistem politik pada 1990 mempermudah munculnya kembali bentuk-bentuk mobilisasi seperti itu. Setidaknya 25.000 warga menghadiri sebuah rapat umum yang diprakarsai Islah sebelum pemilu parlemen 1993, dan ribuan yang lain menghadiri pertemuan-pertemuan serupa yang diprakarsai GPC dan YSP.

Partisipasi dalam Pemilu, Parlemen, dan Kabinet

Kelompok-kelompok yang bersatu di bawah bendera Partai Islah telah aktif dalam panggung politik Yaman Utara selama bertahun-tahun sebelum Islah, dan kehadiran politik ini menguat selama akhir 1970-an. Keterlibatan mereka mencakup peran sebagai menteri-menteri kabinet dan jabatan-jabatan di badan-badan pemerintahan lainnya; jabatan-jabatan yang berpengaruh dalam berbagai kementerian; dan, seiring liberalisasi, anggota-anggota terpilih majelis rendah parlemen. Peran yang paling publik adalah partisipasi langsungnya dalam lembaga-lembaga negara, seperti Dewan Kepresidenan, kabinet, parlemen, dan majelis penasihat yang diangkat (dibentuk pada Mei 1997 dan diresmikan melalui sebuah referendum pada Februari 2001). Karena banyak pemimpin Islah muncul dari dalam kalangan GPC pada pra-penyatuan

Yaman Utara, mereka menduduki sejumlah kursi di parlemen bersatu yang baru sejak awal penyatuan hingga pemilu pertama pasca-penyatuan.

Islah memenangkan 62 kursi di parlemen selama Pemilu multi-partai pertama pasca-penyatuan pada 27 April 1993. Majelis baru itu memilih Ahmar sebagai juru bicara dengan 223 suara. GPC, YSP, dan Islah membentuk pemerintahan koalisi, di mana YSP dan Islah merupakan mitra yunior. Ketika Perdana Menteri Haydar Abu Bakr al-Attas mengumumkan pemerintahan barunya setelah pemilu tersebut, partai Islah diberi kontrol atas enam jabatan kementerian: urusan hukum, pemerintahan lokal, kesehatan, masalah keagamaan dan sumbangan keagamaan, perdagangan, dan wakil perdana menteri.[12] Para pemimpin Islah semula mengeluhkan bahwa mereka hanya ditawari empat jabatan dibanding delapan jabatan yang diterima YSP, padahal Islah meraih kemenangan cukup besar dalam Pemilu. Dua jabatan tambahan menjadikan Islah mendapatkan total enam jabatan, termasuk satu jabatan yang dipegang Anisi, yang menjadikannya anggota Islah dengan peringkat paling tinggi dalam pemerintahan. Berbagai kementerian tersebut menyediakan saluran-saluran yang lebih langsung bagi Partai Islah untuk memengaruhi kebijakan publik, meskipun menteri-menteri baru Islah—sebagaimana para menteri YSP—dengan segera sadar bahwa birokrasi pemerintahan tersebut sedemikian gemuk sehingga usaha-usaha untuk menerapkan perubahan terhalangi di setiap titik. Pada Oktober 1993, Islah mendapatkan sebuah kursi di Dewan

Kepresidenan dengan pengangkatan Abd al-Majid al-Zindani, ketua dewan penasihat partai tersebut, yang kembali dari Arab Saudi untuk hal itu.

Para pemimpin YSP tidak banyak memiliki pilihan kecuali setuju pada tuntutan-tuntutan GPC untuk menyertakan Islah dalam koalisi itu, kendati para pemimpin Islah bersikap antagonistik dan memusuhi YSP serta "kejahatan-kejahatan" sosialisme. Meskipun Partai Islah secara formal menerima hak kaum sosialis untuk membentuk organisasi (sejauh mereka tidak mendukung atheisme, yang sesungguhnya tidak pernah dilakukan oleh kaum sosialis Yaman Selatan dalam bentuk apapun), ia mengkritik kelompok-kelompok kiri dengan dasar bahwa mereka menentang ajaran-ajaran utama Islam. Dalam hal ini, Zindani, ketua dewan penasihat Islah, terus-menerus mengkritik YSP atas dasar ideologis, dan menyatakan bahwa sebagai Muslim, warga Yaman diperintah oleh Tuhan untuk memerangi kalangan komunis dan sosialis. Daylami, seorang ideolog garis keras Islah yang lain, bahkan mengeluarkan sebuah fatwa pada musim panas 1994 di mana ia membenarkan perang sebagai suatu konfrontasi antara orang-orang kafir dan orang-orang Muslim saleh. Para anggota Islah yang lebih moderat yang bekerja di kantor-kantor pusat partai itu bukan saja tidak menyetujui pandangan-pandangan ekstrem Zindani dan Daylami, bahkan mereka pun banyak yang memiliki hubungan baik dengan para anggota utama YSP.

Perang Saudara 1994 dan Kekalahan YSP

Pada awalnya, transisi Yaman menuju demokrasi tampak menjanjikan. Pemilu 1993 menghasilkan sebuah parlemen yang sangat pluralis di mana tidak ada satu pun partai yang menguasai mayoritas. YSP dan GPC membagi-bagi jabatan kementerian bersama dengan partai Islah. YSP mendapatkan jumlah menteri yang lebih banyak dibanding Islah karena kesepakatan-kesepakatan dalam pakta penyatuan yang telah dirundingkan sebelumnya, kendati Islah memenangkan lebih banyak kursi. Di wilayah publik, organisasi-organisasi masyarakat sipil tumbuh dengan cepat, sekitar dua lusin partai politik tetap aktif, berbagai penerbitan muncul di kota-kota besar, dan demokrasi diperdebatkan luas.

Dengan perang saudara 1994, suatu elemen kesempatan politik yang signifikan berubah, yakni aliansi-aliansi tingkat-elite. Meskipun GPC dan Partai Islah tetap dekat, logika aliansi tersebut dengan segera berubah dengan munculnya berbagai kekangan terhadap kemampuan Islah untuk memobilisasi dan menggunakan kekuasaan. Dengan hampir menghilangnya YSP dari panggung politik, GPC (di bawah kepemimpinan Presiden Salih) memberikan kekuasaan tambahan kepada partai Islah, namun dengan beberapa pembatasan. Tujuannya bukan untuk mengalineasi Partai Islah, melainkan untuk membatasi kemampuannya dalam menantang keunggulan GPC. Kabinet baru dari anggota GPC Abd al-Aziz Abd al-Ghani memberi sembilan pos jabatan kepada para anggota Islah,[13] termasuk pengangkatan Anisi menjadi wakil pertama

perdana menteri. Dengan peran Islah yang kian besar dalam kabinet tersebut, surat-surat kabar dan opini publik menyoroti implikasi-implikasi naiknya partai tersebut ke tampuk kekuasaan, khususnya terkait kekhawatiran terhadap penerapan agenda Islamis "radikal." Namun, tawaran-tawaran GPC tersebut strategis, dan Partai Islah sendiri bukannya tidak melihat bahwa mereka pada dasarnya diberi jabatan-jabatan menteri pelayanan, yang mencakup kesehatan, sumber daya dan perdagangan, listrik dan air, dan pendidikan. Meskipun partai itu senang dengan adanya kesempatan untuk membuat perubahan di wilayah-wilayah yang dianggap penting, suatu spekulasi besar muncul di dalam partai itu maupun di dalam media menyangkut apakah Islah telah dirancang untuk gagal. Memang, reformasi dalam industri-industri jasa yang bermasalah terbukti sangat sulit dan secara ekonomi berat, yang menjadikan reformasi tidak populer di kalangan warga Yaman.

Sementara itu, sejumlah perselisihan muncul antara menteri-menteri Islah dan GPC. Salah satu isu yang banyak diperdebatkan berkenaan dengan tingkat korupsi dalam berbagai kementerian dan tingkat di mana reformasi hampir tidak mungkin bergulir tanpa perombakan mendasar terhadap staf-staf kementerian.[14] Berbagai perseteruan muncul ketika para pejabat GPC dan Islah sama-sama mencoba untuk mengisi kementerian dengan staf dari anggota partai mereka. Beberapa menteri berdebat mengenai nilai tukar mata uang yang ditransfer di kalangan para menteri sebelum nilai real

mengambang pada 1996.[15] Beberapa menteri Islah mengeluh bahwa para anggota GPC mencap setiap langkah mereka sebagai "Islamis" untuk memobilisasi oposisi partisan terhadap usaha-usaha Islah menerapkan reformasi dan memerangi korupsi. Salah satu menteri Islah dengan tepat mengatakan bahwa Presiden Salih cenderung tidak mengirim menteri-menteri Islah ke luar negeri, khususnya ke negeri-negeri non-Islamis, karena Yaman sedang berusaha untuk memperbaiki hubungan dengan sejumlah negara Barat dan sekular. Rezim tersebut khawatir bahwa para duta besar religius konservatif mungkin tidak akan diterima dengan baik.[16] Sepuluh tahun setelah penyatuan, tidak satu pun anggota Islah menjabat sebagai duta besar.

Menteri-menteri Islah dengan segera menyadari bahwa mereka tidak akan mampu untuk memengaruhi banyak perubahan, dan mulai 1995 beberapa menteri mengundurkan diri dari jabatan mereka. Muhammad al-Jubari mengundurkan diri sebagai Menteri Sumber Daya dan Perdagangan, dan awalnya digantikan oleh anggota Islah lainnya, Muhammad al-Afandi. Namun pada Desember 1995, Afandi juga mengundurkan diri, demikian juga Abdullah al-Akwa, Menteri Urusan Air dan Listrik. Keduanya mengeluh bahwa mereka tidak mampu melakukan pekerjaan mereka dan bahwa mereka dihalangi dalam mengambil berbagai langkah untuk mengurangi korupsi dalam kementerian-kementerian mereka. Masing-masing digantikan oleh anggota GPC. Akwa merasa bahwa dia secara pribadi telah menjadi target, yang dibuktikan

oleh serangkaian kartun yang menyerangnya, yang muncul dalam sebuah surat kabar resmi selama beberapa minggu.[17] Abdu Ali al-Qubati mengundurkan diri sebagai Menteri Pendidikan pada Oktober 1996, digantikan oleh anggota Islah Abd al-Majid al-Mikhlafi.[18]

Salah satu aspek paling penting dari peran Islah dalam kementerian-kementerian tersebut terkait dengan pemilihan anggota partai tersebut untuk jabatan-jabatan kabinet yang diterima. Dengan pengecualian Abd al-Wahab al-Daylami, yang bertindak sebagai Menteri Kehakiman, semua menteri Islah relatif moderat. Sebagian besar memiliki ikatan yang telah lama terjalin namun tidak formal dengan Ikhwanul Muslimun, dan setengah dari mereka dididik di lembaga-lembaga Barat dan berbicara bahasa Inggris, Prancis, atau keduanya. BaFadl, misalnya, dididik di Paris dan berbicara bahasa Prancis di rumah dengan keluarganya. Menurut ceritanya, ia tinggal di Jeddah sebagai seorang pengusaha pada 1993 ketika seorang pejabat Islah menghubungi dan memberi tahunya bahwa ia akan diangkat sebagai Menteri Sumber Daya dan Perdagangan esok paginya. Ia kembali ke Yaman untuk mengambil jabatan itu.[19] Akwa menyatakan bahwa ia tidak dekat dengan Ikhwanul Muslimin sampai kampanyenya untuk sebuah kursi parlemen pada 1988 (di Yaman Utara pra-penyatuan, pada saat partai-partai politik berstatus ilegal). Menurutnya, Ikhwanul Muslimun mendukung pencalonannya karena berbagai kesamaan dalam platform konservatif mereka. Setelah penyatuan, ia ditarik oleh partai Islah, dan kemudian

secara formal ia bergabung.[20] Pemilihan Islah atas kalangan moderat untuk mengisi jabatan-jabatan kementerian menjadi penting karena hal itu menunjukkan bahwa para pemimpin Islah menyadari bahwa untuk memaksimalkan pengaruh partai, Islah perlu menghadirkan menteri-menteri moderat yang akan mendapatkan dukungan luas dari pemerintahan serta penerimaan rakyat.[21] Taktik ini jelas merupakan respons terhadap berbagai kekhususan dari konteks politik yang lebih luas dan berbagai hambatan yang terkandung di dalamnya. Individu-individu terpilih tersebut juga dipilih untuk memudahkan pemeliharaan aliansi dengan GPC karena banyak dari mereka yang memiliki hubungan pribadi dengan figur-figur utama rezim tersebut. Hal ini menjelaskan tingkat di mana para pemimpin Islah berusaha untuk memelihara akses mereka ke tingkat kekuasaan paling tinggi.

Namun, meskipun kekalahan YSP dalam konflik 1994 sepertinya memunculkan kesempatan baru bagi peran Islah yang semakin besar dalam pemerintahan, dalam kenyataannya yang terjadi adalah sebaliknya. Penjelasan untuk ini paling baik dipahami dalam konteks aliansi-aliansi yang terentang di seluruh wilayah politik dan bukan hanya antara kedua partai. Pada 1996, Islah mengalami kemerosotan besar dalam hal kekuatannya sebagai sebuah partai politik, meskipun para pemimpin utama Islah tetap dekat dengan Salih. Meskipun ada konsensus di kalangan mantan menteri dan para pemimpin Islah bahwa kesalahan terbesar mereka adalah mencoba untuk menerapkan reformasi terlalu cepat, khususnya dalam

memerangi korupsi,[22] mereka juga mengakui bahwa para pejabat GPC tidak lagi menganggap mereka sebagai sekutu yang siap pakai. Menjelang pemilu 1997, sebuah kesepakatan gagal dicapai antara GPC dan Islah berkenaan dengan siapa yang akan berkampanye untuk kursi tertentu. GPC menyadari bahwa mereka tidak lagi membutuhkan dukungan Islah untuk memenangkan mayoritas dari 301 kursi,[23] dan ini mempersiapkan panggung bagi merosotnya kekuasaan politik Islah.

Pemilu Parlemen 1997

Melihat memburuknya hubungan GPC-Islah, para pemimpin birokrasi pusat Islah memikirkan prospek partai itu dalam pemilu parlemen 1997. Ketika GPC mengumumkan pada Juni 1997 bahwa partai itu akan berusaha mendapatkan kursi mayoritas dalam pemilu mendatang, sejumlah kolom dan artikel dalam *al-Sahwah* menuduh bahwa GPC berusaha untuk menghancurkan sistem multi-partai Yaman. Para anggota YSP yang tetap berada di Yaman mulai membahas boikot, dan sejumlah anggota Islah mengungkapkan kemungkinan yang sama melalui beragam saluran. Secara resmi, para pemimpin Islah berusaha untuk mencapai suatu kesepakatan dengan GPC untuk menjamin bahwa para calon utama dari masing-masing partai tidak bersaing satu sama lain. Namun, pada Agustus, perundingan-perundingan GPC-Islah mengalami kemacetan.

Meskipun diskusi-diskusi dengan GPC berlanjut, para wakil Islah menggelar beberapa pertemuan dengan blok oposisi terorganisasi Yaman, Dewan Koordinasi Tertinggi Oposisi (DKTO). DKTO mencakup beberapa partai yang biasanya memusuhi Islah, namun para pemimpin percaya bahwa manfaat politik dari kerja sama mengalahkan perbedaan-perbedaan lain, karena posisi Islah di sekitar puncak hierarki politik Yaman sedang merosot. Pada 27 Agustus, Partai Islah dan DKTO bersama-sama mengeluarkan suatu pernyataan kerja sama, yang diterbitkan dalam beberapa surat kabar. Dokumen itu mengungkapkan "keprihatinan serius atas arah perkembangan demokrasi di Yaman" dan menegaskan peran negara dalam mencerai-beraikan oposisi politik. Penting dicatat bahwa pernyataan tersebut tidak menyebut GPC atau Presiden Salih, dan sebaliknya hanya mengkritik berbagai penyimpangan "negara." Pada Oktober, Muhammad Alawi, seorang anggota Dewan Penasihat Islah dan wakil dalam perundingan dengan DKTO, menyesali tahun-tahun pengisolasian Islah dari partai-partai oposisi:

> Kurangnya dialog dengan partai-partai lain merupakan suatu kesalahan besar. Islah sekarang ini mengambil suatu langkah historis dengan melakukan pembicaraan dengan partai-partai lain... Didesas-desuskan bahwa Islah mulai berbicara dengan oposisi demi keuntungan politik. Saya katakan: tidak demikian halnya. Islah memiliki suatu tujuan demokratis, khususnya setelah gerakan Islamis di Yaman mengubah sikap dan mekanismenya.[24]

Memang, Islah telah berubah, kendati terutama sebagai akibat dari kemerosotan relatifnya dalam kekuasaan sejak 1994

dan kebutuhan yang kemudian muncul untuk mencari sarana-sarana alternatif guna menjamin tempatnya dalam berbagai hierarki kekuasaan. Langkah sementara Islah untuk bekerja sama dengan partai-partai politik oposisi sebagai suatu strategi politik tersebut dimotivasi oleh hasrat untuk meraih sebanyak mungkin kekuasaan. Jika langkah tersebut gagal menakuti GPC untuk mengembalikan Islah ke tempatnya semula, maka ikatan dengan blok oposisi mungkin bisa menjadi suatu alternatif yang bagus.

Namun, Islah tidak menanggalkan harapannya bahwa suatu kesepakatan dapat dicapai dengan GPC untuk mengoordinasi para calon untuk pemilu April 1997. Pada 24 Oktober 1996, Dewan Penasihat Islah mengeluarkan sebuah pernyataan yang mengungkapkan keinginan partai tersebut untuk memelihara hubungan yang kuat dengan GPC, melihat bahwa koalisi mereka telah dibentuk berdasarkan "fondasi-fondasi utama nasional yang tidak tergoyahkan oleh berbagai kepentingan sempit." Bahasa dokumen itu tidak mengandung kritik keras yang mencirikan artikel-artikel yang diterbitkan dalam al-Sahwah, atau kritik keras terhadap "negara" yang terlihat dalam pernyataan kerja sama Islah-DKTO. Meskipun demikian, perseteruan antara kedua partai itu terus meningkat. Pada 4 Desember, misalnya, menteri-menteri Islah yang masih tersisa meninggalkan suatu pertemuan kabinet setelah berlangsungnya diskusi yang memanas tentang anggaran 1997.[25] Pada Januari 1997, GPC dan Islah sepakat bahwa para calon GPC akan mencalonkan diri tanpa persaingan dari

calon-calon Islah dalam 100 konstituensi, dan demikian juga dengan Islah dalam 50 konstituensi. Dalam 151 konstituensi sisanya, partai-partai akan bersaing dengan bebas. Pada Februari, masing-masing pihak menuduh pihak lain telah melanggar kesepakatan tersebut dengan mendukung para calon pihak ketiga dan secara diam-diam mencalonkan para calon sebagai "orang-orang independen" di distrik-distrik di mana mereka telah sepakat untuk menarik para calon. Sangat sulit untuk mengetahui seberapa besar kesepakatan itu dipegang pada akhirnya, namun terdapat banyak bukti bahwa, dalam pengertian luas, kesepakatan tersebut hancur.26 Hasilnya adalah suatu kemenangan yang begitu besar bagi GPC, yang mendapatkan 187 kursi, dibandingkan dengan Islah yang hanya 53 kursi.[27]

Dengan kemenangan dramatisnya dalam pemilu 1997, GPC tidak perlu membentuk suatu pemerintahan koalisi, dan tidak ada anggota Islah yang ditawari jabatan kabinet di bawah kepemimpinan baru Perdana Menteri Faraj ibn Sa'id ibn Ghanim. Ahmar dipilih kembali sebagai juru bicara parlemen, suatu hal yang mungkin kurang berkaitan dengan kepemimpinannya dalam partai Islah dan lebih berkaitan dengan posisinya sebagai ketua suku Hasyid dan hubungan pribadinya dengan presiden. Presiden Salih akhirnya melaksanakan janjinya untuk membentuk Dewan Penasihat yang diangkat pada Mei 1997, meskipun badan ini secara konstitusional bukan suatu Majelis Tinggi Parlemen. Para anggota Islah diberi sekitar 10 kursi, termasuk 3 untuk mantan

anggota kabinet.[28] Seorang menteri dalam kabinet Ghanim menggambarkan langkah ini sebagai suatu konsesi bagi Partai Islah, suatu cara untuk mencegah partai itu bergabung dengan oposisi setelah kekalahannya dalam pemilu, yang secara informal pernah mereka ancam akan lakukan.

Kemerosotan Lebih Jauh

Menjelang Pemilu Presiden 1999, hubungan antara Partai Islah dan GPC semakin memburuk. Kontak-kontak antara pemimpin-pemimpin Islah tertentu (seperti Muhammad Qahtan, Ketua Seksi Politik, dan Sekretaris Jenderal, Muhammad Yadumi), dan para pemimpin YSP (terutama Jarallah Umar, Wakil Sekjen partai itu) masih sporadis namun lebih sering. Para pemimpin YSP dan Islah duduk bersama dalam berbagai panel dan perdebatan publik, dan berpartisipasi bersama dalam suatu lokakarya tentang demokratisasi yang diorganisasi oleh kantor lokal Institut Demokratik Nasional (National Democratic Institute, NDI) di Yaman. Partai Islah tidak memilih calonnya sendiri untuk pemilu presiden, dan sebaliknya memilih untuk bergabung dengan GPC dalam mendukung pencalonan Salih. Langkah tersebut menunjukkan keengganan Partai Islah untuk putus hubungan dengan GPC dan bergabung dengan oposisi, meskipun berbagai perseteruan dengan GPC terus berlangsung. Para pejabat GPC dilaporkan menuduh Islah tidak sepenuhnya berpartisipasi dalam Pemilu Presiden, dan para pejabat Islah menjawab bahwa hal itu merupakan sesuatu yang tidak terelakkan. Seorang pejabat Islah lebih jauh menuduh beberapa pejabat

GPC memberikan uang yang digunakan sebagai transportasi para pemilih ke tempat pemungutan suara (*Yemen Observer*, 4 Oktober 1994).

Bulan Agustus berikutnya, blok-blok GPC dan Islah dalam parlemen setuju untuk mengeluarkan sebuah resolusi untuk memperpanjang masa jabatan presiden dari lima menjadi tujuh tahun, dan masa jabatan parlemen dari empat tahun menjadi enam tahun. Resolusi itu juga mengajukan suatu mekanisme yang dapat digunakan untuk mengubah konstitusi di masa depan tanpa referendum. Amandemen-amandemen yang didukung-bersama secara resmi disetujui oleh parlemen pada 14 November, di tengah-tengah ketidaksepakatan dari partai-partai oposisi. Pada 3 Januari, hanya enam minggu menjelang pemilu, Partai Islah menggelar suatu pertemuan umum dengan seluruh komite eksekutif untuk membahas apakah berpartisipasi dalam pemilu atau tidak. Pertemuan itu sangat panas, dan konsensus kelompok tersebut tampak cenderung untuk memboikot pemilu, namun kemudian Presiden Salih muncul. Dalam komentar-komentar yang secara luas disiarkan di pers, Salih menegaskan kembali koalisi strategis antara kedua partai itu: “Kita semua bersama di bawah payung GPC sebelum 1990. Sejak itu, pluralisme politik diadopsi sebagai sebuah sistem bagi negeri ini berdasarkan konstitusi dan undang-undang. Namun, hal ini tidak berarti pemisahan antara GPC dan partai-partai lain, termasuk Islah.”[29]

Salih mengakui bahwa negeri itu tidak siap untuk pemilu-pemilu lokal, namun ia telah memutuskan untuk terus maju karena pertimbangan-pertimbangan finansial (menggabungkan referendum dan pemilu-pemilu lokal lebih murah ketimbang menyelenggarakan dua pemilu terpisah). Referendum menyangkut amandemen-amandemen konstitusi harus segera diserahkan kepada rakyat untuk menjamin bahwa ketika langkah tersebut gagal, masih ada cukup waktu untuk mempersiapkan Pemilu Parlemen. Salih menyatakan bahwa meskipun pemerintah akan lebih memilih untuk memisahkan isu-isu tersebut dan menyelenggarakan pemilu lokal pada waktu nanti, masing-masing pemilu akan memakan biaya 3,9 miliar real Yaman. Akibatnya, pemerintah dipaksa untuk terus maju dengan pemilu-pemilu lokal karena alasan-alasan finansial.

Hanya dua minggu kemudian, perseteruan GPC-Islah kembali memuncak. Dalam sebuah wawancara dengan surat kabar resmi Islah, Al-Sahwah, Muhammad Qahtan, Ketua Seksi Politik Islah, menuduh bahwa Komite Pemilu Tertinggi memperlihatkan suatu bias yang merugikan kelompok oposisi dan Partai Islah. *Al- Rai al-Aam* melaporkan bahwa para anggota GPC di Provinsi Sa'fan di wilayah Sana'a menuduh bahwa para anggota Islah telah mengumpulkan senjata dan melakukan berbagai tembakan untuk mengganggu pemilu-pemilu lokal di wilayah itu. Surat kabar independen itu juga melaporkan "puluhan konfrontasi keras" antara para calon GPC, Islah dan oposisi, dan banyak artikel sengit muncul di

tiap-tiap penerbitan partai.[30] Saluran resmi GPC, *al-Mithaq*, menuduh Partai Islah menyusun daftar pemilih bersama di provinsi-provinsi di Hadramaut, Syabwa, Ta'iz, dan Abyan, yang mengandaikan bahwa beberapa anggota YSP yakin hal ini adalah suatu taktik Partai Islah untuk mendapatkan suara YSP tanpa benar-benar mendukung calon-calon YSP.[31] Sementara itu, al-Sahwah, mengutip sebuah wawancara dengan Muhammad Yadumi dalam al-Syarq al-Awsat di mana Sekjen Islah tersebut menyatakan bahwa banyak janji GPC untuk memperbaiki kondisi ekonomi Yaman tidak terwujud.[32]

Pada Februari 2001, warga Yaman pergi ke tempat-tempat pemungutan suara. Amandemen konstitusi berjalan dengan 75 persen suara setuju amandemen, dan dengan demikian memperpanjang kekuasaan "legal dan konstitusional" Salih hingga 2013, ketika anaknya dari segi usia memenuhi syarat untuk mencalonkan diri untuk jabatan itu. Pada saat Salih turun tahta nanti (jika memang dia melakukannya), ia telah memerintah Yaman Utara dan Yaman bersatu selama 35 tahun, termasuk 24 tahun dalam politik "demokratis." Sementara itu, rakyat Yaman sendiri tetap berada dalam kondisi ekonomi yang semakin memburuk, untuk tidak menyebut berbagai penangkapan semena-mena, pengadilan yang sewenang-wenang (sering kali dengan pengajuan tuduhan formal), dan penyiksaan. Kecenderungan-kecenderungan de-liberalisasi tersebut menunjukkan bahwa rezim Yaman demokratis hanya dalam namanya saja (Schwedler, 2002).

Kesimpulan

Tujuan mengkaji berbagai pengalaman tentang partisipasi Islah dalam parlemen dan kementerian adalah untuk memperlihatkan sampai di mana partai itu berusaha untuk memaksimalkan kesempatan-kesempatan politik yang dimunculkan oleh liberalisasi politik dan cara-cara formal berpartisipasi *sebagai sebuah partai* telah memunculkan berbagai dinamika (dan hambatan) baru bagi strategi politik partai koalisi tersebut. Pengalaman di parlemen dan kabinet Partai Islah menandakan berbagai perubahan dalam struktur kesempatan politik Yaman. Namun, meskipun hampir menghilangnya YSP dari panggung politik setelah perang saudara 1994 pada awalnya tampak sebagai suatu anugerah bagi Partai Islah, akibat yang sebenarnya adalah suatu lingkungan politik yang tidak seimbang yang dimonopoli oleh GPC Salih. Ironisnya, kemenangan atas YSP merupakan awal dari melemahnya Islah. *Sebagai sebuah partai politik,* arti penting Islah mengalami kemerosotan relatif.

Meskipun perubahan-perubahan dalam kesempatan politik ini telah menghasilkan berbagai pertentangan besar antara Islah dan GPC, ikatan-ikatan pribadi antara elite-elite dari kedua partai itu tetap kuat. Dalam hal ini, struktur partai formal yang diadopsi oleh gerakan tersebut bertahan lebih lama ketimbang kegunaannya bagi GPC dan diperlemah oleh eksklusi dari jabatan-jabatan tertinggi. Dalam struktur-struktur kesempatan yang ada, langkah logis bagi Islah untuk tetap kuat sebagai sebuah partai adalah bergabung dengan oposisi, yang

sejauh ini tetap sangat lemah. Namun, Islah terus bertahan pada posisinya sebagai sebuah mitra "koalisi", berharap dirangkul kembali ketimbang dibuang sebagai bagian dari oposisi.

Salah satu kesimpulan yang relevan dari kajian terhadap Islah sebagai suatu studi kasus bagi teori gerakan sosial adalah pentingnya aliansi-aliansi yang berubah sebagai bagian dari struktur kesempatan politik, sesuatu yang telah lama diakui oleh teori gerakan sosial. Bagaimanapun, studi ini memusatkan perhatian pada aliansi-aliansi rezim-gerakan sebagai sesuatu yang berbeda dari aliansi-aliansi personal di kalangan luas elite sosial, politik, dan ekonomi. Logika aliansi GPC-Islah tersebut dibenarkan hanya sepanjang terdapat partai ketiga yang menentang partai yang berkuasa. Ketika YSP kalah, aliansi-aliansi personal elite tertentu tetap kuat, sementara kekuatan kelembagaan Partai Islah dengan cepat merosot. Ini adalah pengetahuan yang sangat penting melihat bahwa partai-partai Islamis, seperti partai-partai lain yang sangat ideologis, sering kali dianalisis dalam kaitannya dengan isi keyakinan-keyakinan, pandangan dunia, dan agenda mereka, ketimbang dalam kaitannya dengan dinamika aliansi-aliansi politik dan struktur kesempatan yang berubah. Dengan demikian, untuk memahami motif, tujuan, perilaku, dan basis ideologis dari berbagai macam gerakan Islamis, banyak hal yang akan diperoleh dengan menganalisis beragam kelompok

ini, pertama-tama sebagai gerakan-gerakan sosial dan baru kemudian (jika diperlukan) berdasarkan keyakinan-keyakinan tertentu mereka.***



Catatan Akhir

Penelitian awal untuk bab ini didukung oleh Social Science Research Council, the Fulbright Commission, dan the American Institute for Yemeni Studies. Saya ingin mengucapkan terima kasih banyak kepada Sheila Carapico, Janine Clark, Pete Moore, Lisa Wedeen, dan Quintan Wiktorowicz untuk komentar-komentar mereka atas versi awal bab ini serta untuk percakapan-percakapan panjang yang lain tentang Yaman dan teori-teori gerakan sosial.

1. Meskipun diperintah oleh rezim Marxis sejak 1967, Yaman Selatan memiliki banyak infrastruktur ekonomi modern yang dibangun oleh Inggris ketika Aden berfungsi sebagai kota pelabuhan utama.
2. Partai Sosialis Arab Ba'ath tersebut memenangkan 7 kursi; Partai Islamis Zaydi, al-Haqq, 2 kursi; Partai Persatuan Nasseris sosialis, 1; Partai Demokratik Nasseris, 1; dan al-Tashih, 1.
3. Konfederasi Suku Hasyid lebih kecil dibanding Bakil, yang juga berlokasi di Utara. Namun, suku Hasyid lebih kuat karena relatif tidak adanya konflik intra-suku berkenaan dengan garis otoritas. Sementara semua suku Hasyid mengakui Ahmar sebagai figur puncak, suku-suku Bakil tidak memiliki konsensus seperti itu. Lihat, misalnya, Dresch (1989), Dresch dan Haykel (1995).
4. Untuk sejarah Ikhwanul Muslimun di Yaman, lihat Seid (1995). Untuk peran para anggota awal Ikhwanul Muslimun dalam Gerakan Yaman Bebas (yang menentang Imamat pada 1930-an dan 1940-an), lihat Douglas (1987). Untuk Ikhwanul Muslimun di Mesir, lihat Mitchell (1969) dan Kepel (1984); di Jordan, lihat Boulby (1999).
5. Wawancara dengan Yasin Abd al-Aziz, Muhammad Yadumi, Faris Saqqaf, Zayd Shami, Nasr Taha Mustafa, dan Muhammad al-Afandi, 1995 hingga 1998, Sana'a.
6. Qubati dipilih sebagai Wakil Ketua Dewan Penasihat Islah pada 1993.
7. Banyak terdapat suku-suku lain, dan tidak boleh dianggap bahwa semua suku ada di bawah payung Hasyid dan Bakil.
8. Untuk biografi Ahmar yang menarik (dalam hal kreativitasnya dengan detail-detail sejarah), lihat Hadrami (1997).
9. Ahmar terpilih sebagai Ketua partai itu dan Ketua Dewan Eksekutif yang beranggotakan 15 anggota; Syaikh Yasin Abd al-Aziz al-Qubati, Ketua Dewan Penasihat Ikhwanul Muslimin yang secara formal bubar, terpilih sebagai Wakil Ketua; Zindani memimpin Dewan Penasihat yang beranggotakan 100 orang,

yang merupakan komite sentral partai itu; Abd al-Wahab al-Daylami sebagai Ketua Dewan Yudisial; Muhammad Yadumi sebagai Sekjen; Abd al-Wahab al-Anisi beralih dari Sekjen menjadi Sekretaris Sekjen; dan Faris Saqqaf terpilih sebagai Direktur Informasi dan Hubungan Publik. Surat kabar Al-Ahwah terus mencerminkan pandangan-pandangan cabang Ikhwanul Muslimun partai itu dan bukan ekstremisme ideologi-ideologi partai lain seperti Zindani.

10. Program-program resmi dari konferensi 1994 maupun 1996 menggambarkan masing-masing pertemuan sebagai kongres umum "pertama" Islah. Demi kejelasan, saya menyebut pertemuan 1994 sebagai Kongres Umum I dan pertemuan 1996, yang digelar dalam dua sesi, sebagai Kongres Umum II.
11. Para anggota didorong untuk melakukan kewajiban mereka dan memberi andil kepada partai sebanyak mungkin. Pernyataan itu kemudian menuntut agar konstitusi dan undang-undang diterapkan sepenuhnya dan terus-menerus, dan agar distribusi otoritas antara eksekutif, legislatif, dan yudisial difromalkan untuk menjamin pemerintahan yang demokratis.
12. Abd al-Salam Karman terpilih sebagai Menteri Urusan Hukum; Abd al-Wahab al-Anisi, Deputi Perdana Menteri; Muhammad al-Dammaj, Menteri Pemerintahan Lokal; Najib al-Ghanim, Menteri Kesehatan; Ghalib Abd al-Kafi al-Qurashi, Menteri Urusan Agama dan Wakaf; dan Abd al-Rahman BaFadl, Menteri Sumber Daya dan Perdagangan. Dalam sebuah pernyataan untuk surat kabar *Al-Wahdah*, Karman mengatakan bahwa ia bukan anggota Islah. Sekjen Islah, Muhammad al-Yadumi, menyangkal hal ini dalam sebuah pernyataan untuk surat kabar *Sitta-Ashrin Uliu* 13 September 1993, dengan mengatakan bahwa Karman tidak mengungkapkan diri dengan baik.
13. Pengangkatan baru menteri-menteri dari Islah mencakup Muhammad al-Jubari, Menteri Sumber Daya dan Perdagangan; Abd al-Wahab al-Daylami, Menteri Kehakiman; Abdu Ali al-Qubati, Menteri Pendidikan; dan Abdullah al-Akwa, Menteri Urusan Listrik dan Air. Ghanim, Dammaj, dan Qurashi tetap memegang jabatan Menteri Kesehatan, Pemerintahan Lokal, dan Urusan Keagamaan. BaFadl kemudian diberi jabatan Menteri Perikanan yang dihidupkan lagi, yang dituntut untuk mereformasi dan menghidupkan kembali sektor perikanan Yaman.
14. Dalam birokrasi pemerintahan Yaman, korupsi dipermudah bukan hanya oleh para menteri yang ingin mendapatkan jatah mereka, melainkan juga oleh sejumlah besar posisi yang, meskipun tidak perlu, tidak dapat dihilangkan karena alasan-alasan patronase. Menteri-menteri dari semua aliran politik

mengeluh tentang ketidakmampuan mereka untuk memecat para pekerja, terlepas dari kenyataan bahwa banyak yang tidak pernah datang bekerja (banyak di antaranya yang tidak diperlukan). Pada 1997, misalnya, Menteri Kesehatan memiliki 7 asisten bagi Sekretaris Menteri itu: satu untuk memilah surat yang masuk; satu orang untuk mengurusi surat ke luar; satu orang untuk memilah pertemuan; dua orang untuk mengambilkan kopi dan teh; satu orang pelayan umum; dan satu orang untuk memanggil supir si menteri ketika diperlukan. Susunan tersebut sangat biasa.

15. BaFadl melaporkan bahwa sebagai Menteri Sumber Daya dan Perdagangan pada 1993, ia ditekan untuk menerima bunga yang sangat tidak menyenangkan dan tidak bebas untuk meneliti sarana-sarana pertukaran alternatif, seperti membeli mata uang di pasar terbuka (wawancara dengan penulis, 9-10 Oktober 1997, Sana'a). Menteri-menteri Islah dan GPC yang lain menceritakan kisah-kisah yang serupa dan melihat bahwa kepala bank sentral merupakan pengangkatan yang sangat politis.
16. Wawancara dengan penulis, Oktober 1997, Sana'a. Nama disembunyikan atas permintaan yang bersangkutan.
17. Wawancara dengan penulis, 5 Oktober 1997, Sana'a.
18. BaFadl mengundurkan diri dari jabatannya pada 27 Januari 1997, namun karena alasan yang berbeda. Menteri-menteri yang ingin bertahan dalam pemilu harus mengundurkan diri 3 bulan sebelum pemilu. BaFadl sukses dalam Pemilu Mei 1997 dan mengambil jabatan Kepala Blok Islah di Majelis Rendah.
19. Wawancara dengan penulis, 9 Oktober 1997, Sana'a.
20. Wawancara dengan penulis, 5 Oktober 1997, Sana'a. Kasus Akwa sangat menarik karena ia, kadang kala, secara terbuka menentang posisi-posisi Islah. Sebagai misal, ia tidak mau menerima konstitusi baru, suatu langkah yang umum dilihat sebagai suara anti-penyatuan. Para pemimpin Islah tidak menerima pandangannya bahwa tindakan memberi suara-lah, dan bukan isi suaranya, yang menandakan partisipasi dan dengan demikian mendukung Yaman bersatu.
21. Salih secara pribadi menyetujui semua pengangkatan menteri, meskipun dalam teori Perdana Menteri yang membuat keputusan-keputusan itu.
22. Pandangan ini terus-menerus dikemukakan kepada penulis dari Juli hingga November 1997 selama wawancara yang dilakukan di Sana'a dengan Yadumi, Anisi, Afandi, Akwa, BaFadl, Muhammad Qahtan (Ketua Seksi Politik Islah),

Zayd al-Shami (Ketua Seksi Pendidikan Islah), dan yang lain.

23. Wawancara dengan seorang menteri GPC dan seorang pejabat GPC, Agustus and November 1997. Nama disembunyikan atas permintaan yang bersangkutan.
24. *Yemen Times*, 7 Oktober 1997.
25. *Yemen Time*s, 9 Desember 1996. Ketidaksepakatan itu menyangkut perdebatan terus-menerus tentang pengoperasian suatu jaringan "lembaga-lembaga ilmiah" yang dikontrol oleh Islah. GPC dan pihak-pihak lain telah lama berpendapat bahwa itu semua harus berada dalam wewenang Menteri Pendidikan.
26. Terdapat tanda-tanda bahwa perselisihan tersebut sampai pada tingkat tertinggi, antara Salih dan Ahmar. Sebuah artikel pendek dalam surat kabar harian yang berbasis di London, *Al-Hayat*, melaporkan bahwa Ahmar mempertimbangkan untuk menarik pencalonannya dalam Pemilu pada bulan April. Editor *Al-Hayat*, Khairallah Khairallah, dekat dengan Salih maupun Ahmar, dan dia kadang bertindak sebagai saluran di mana keduanya dapat saling mengirimkan pesan. Beberapa mantan menteri dan menteri yang sekarang menjabat percaya bahwa Ahmar membocorkan cerita tersebut kepada Khairallah untuk mendorong Salih menghargai kesepakatan itu. Pada akhirnya, Ahmar tidak menarik pencalonannya. Lihat *Al-Hayat*, 17 Maret 1997.
27. Ideolog-ideolog terkemuka dalam Islah yang tidak berhasil dalam pemilu antara lain Muhammad Ali Ajlan, Mansur al-Zindani (saudara Abd al-Majid al-Zindani, yang mengetuai Dewan Penasihat), mantan menteri Muhammad al-Afandi, Abdullah al-Maqalih, dan Muhammad al-Sadiq Abdullah. Setiap calon dari suku dalam daftar Islah berhasil dalam tawarannya.
28. Mereka adalah Anisi, Dammaj, dan Afandi.
29. *Yemen Times*, 8-14 Januari 2001.
30. 30 Januari 2001, seperti diringkaskan dalam *Yemen Times*, 5-11 Februari 2001.
31. 1 Februari 2001, seperti diringkaskan dalam *Yemen Times*, 5-11 Februari 2001.
32. *ibid*.

Sumber Kutipan

Boulby, Marion. 1999. *The Muslim Brotherhood and the Kings of Jordan*, 1945-1993. Atlanta: Scholars.

Carapico, Sheila. 1998. *Civil Society in Yemen: The Political Economy of Activism in Modern Arabia*. New York: Cambridge University Press.

Clark, Janine Astrid, and Jillian Schwedler. 2003. "Who Opened the Window? Women's Activism in Islamist Parties." *Comparative Politics* 35, 3 (April): 293-312.

Della Porta, Donatella, dan Mario Diani. 1999. *Social Movements: An Introduction*. Cambridge: Blackwell.

Detalle, Renaud. 1994. "Les elections legislatives du 27 avril 1993." *Monde Arabe Maghreb-Machrek*, no. 141: 3-36.

Douglas, J. Leigh. 1987. *The Free Yemeni Movement*, 1935-1962. Beirut: American University of Beirut.

Dresch, Paul. 1989. *Tribes, Government, and History in Yemen*. Oxford: Oxford University Press.

—. 2000. *A History of Modern Yemen*. New York: Cambridge University Press.

Dresch, Paul, dan Bernard Haykel. 1995. "Stereotypes and Political Styles: Islamists and Tribesfolk in Yemen." *International Journal of Middle East Studies* 27, 4 (November): 405-31.

Gamson, William. 1975. The Strategy of Social Protest. Homewood, Ill.: Dorsey.

Glosemeyer, Iris. 1993. "The First Yemeni Parliamentary Elections in 1993: Practising Democracy." *Orient* 34, 3: 439-51.

Hadrami, Abd al-Rahman. 1997. *AI-Rajul aladzi Ahabbu al-Haram wa al-Haram: Batal al-jumhuriyyah al-Shaykh Abd Allah bin Hussein al-Ahmar* (Orang yang Cinta kepada Mekkah [suci] dan Piramid: Pahlawan Republik Syaikh Abdullah bin Hussein al-Ahmar). Sana'a: Dar al-Syawkani.

Halliday, Fred. 1990. *Revolution and Foreign Policy: The Case of South Yemen*, 1967-1987. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1995. "The Third Inter-Yemeni War and Its Consequences." *Asian Ajfairs* (June): 131-40.

Kepel, Gilles. 1984. *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh.* Berkeley: University of California Press.

Manea, Ilham. 1994. *Al-Ahzab wa al-tanzimat al-siyasiyyah fi al-Yaman*, 1948-1993 (Partai-partai dan Organisasi-organisasi Politik di Yaman 1948-1993). Sana'a: Kitb al-Tsawabit 2.

McAdam, Doug, John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald (ed.). 1996. *Comparative Perspectives on Social Movements*. New York: Cambridge University Press.

Mitchell, Richard P. 1969. *The Society of the Muslim Brothers*. Oxford: Oxford Uni versity Press.

Przeworski, Adam. 1991. *Democracy and the Market: Political and Economic Reform in Eastern Europe and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sa'id, Abd al-Karim Qasim. 1995. *Al-Ikhwan al-Muslimun wa al-harakat al-'usuliyun fi al-Yaman* (Persaudaraan Muslim dan Gerakan Fundamentalis di). Cairo: Maktabat Madbuli.

Saqqaf, Faris. 1997. *Al-Islamiyyun wa al-Sultah fi al-Yaman* (Kelompok Islamis dan Kekuasaan di Yemen). Sana'a: Maktab Dirasat al-Mustaqbal.

Schmitz, Charles Paul. 1997. "State and Market in the South Yemen." Disertasi Ph.D. University of California, Berkeley.

Schwedler, Jillian. 2002. "Yemen's Unlikely 'Emerging Democracy'". *Journal of Democracy* 13, 4 (October), 49-55.

Seidman, Gay W. 1994. *Manufacturing Militance: Workers' Movements in Brazil and South Africa*, 1970-1985. Berkeley: University of California Press.

Tarrow, Sidney. 1994. *Power in Movement: Social Movements, Collective Action, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weir, Shelagh. 1997. "A Class of Fundamentalisms: Wahhabism in Yemen." *Middle East Report*, No. 204 (Fall).

Wiktorowicz, Quintan. 2001. *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim, Brotherhood, and the State Power in Jordan*. Albany: SUNY Press.

Bagian III

BUDAYA DAN PEMBINGKAIAN

Bab 9

Kepentingan, Gagasan dan Dakwah Kelompok Islamis di Mesir[1]

Carrie Rosefsky Wickham

Munculnya aktivisme Islam di kalangan kaum muda perkotaan dan terdidik di Mesir pada 1980-an dan awal 1990-an menyodorkan semacam teka-teki bagi para pengkaji yang mempelajari aksi-aksi kolektif. Dalam bayang-bayang negara otoriter Mesir, bahkan kelompok-kelompok Islamis yang reformis dan non-kekerasan seperti Ikhwanul Muslimun secara teknis tetap dipandang ilegal dan berada dalam pengawasan yang sangat ketat dari polisi keamanan. Afiliasi terbuka dengan perjuangan Islamis mengandung berbagai risiko nyata, sementara prospek untuk melakukan perubahan positif sangat tidak pasti. Namun terlepas dari keadaan-keadaan yang tampak buruk tersebut, kelompok-kelompok Islamis pada 1980-an dan awal 1990-an berusaha untuk

menarik sejumlah besar lulusan universitas negeri itu yang cerdas, ambisius, dan sangat aktif.

Apa yang menjelaskan keberhasilan dakwah kelompok Islamis di kalangan kaum muda Mesir yang terdidik di universitas? Pertanyaan ini dapat dijawab dengan mengkaji kepustakaan gerakan sosial yang lebih luas tentang "mekanisme mikro-mobilisasi" (lihat McAdam, 1988)—yakni, tentang bagaimana para pemimpin gerakan menempa dan memelihara hubungan-hubungan dengan para calon anggota. Kepustakaan tentang mobilisasi tersebut paling tidak mengandung dua teori rekrutmen utama, yang bersandar pada asumsi-asumsi yang berbeda tentang berbagai motif yang mendorong tindakan kolektif. Salah satu cabang kepustakaan tersebut, yang didasarkan pada model "aktor rasional" perilaku manusia, menyatakan bahwa gerakan-gerakan menarik anggota-anggota baru dengan menawarkan kepentingan-kepentingan individu (lihat, misalnya, Olson 1965). Gerakan-gerakan melakukan hal ini dengan memberikan "insentif-insentif selektif"—berbagai keuntungan material, psikologis, dan/atau emosional yang bergantung pada partisipasi. Dari sudut pandang ini, akses ke berbagai keuntungan tersebut memotivasi para calon partisipan untuk bergabung dengan sebuah kelompok atau gerakan, dan keuntungan-keuntungan ini menjelaskan keterlibatan terus-menerus mereka dari waktu ke waktu.

Cabang lain dari kepustakaan tentang mobilisasi menyatakan bahwa individu-individu sering kali bergabung dengan suatu kelompok atau gerakan untuk mengungkapkan komitmen-komitmen, nilai-nilai, dan keyakinan-keyakinan yang sangat diyakini, dan dengan demikian sering kali dimotivasi oleh lebih dari sekadar kepentingan-diri sempit dan hasrat untuk mendapatkan keuntungan (lihat, misalnya, Larana, Johnston, dan Gusfield, 1994). Karena itu, para pemimpin gerakan mampu memobilisasi individu-individu ke dalam politik dengan mengumumkan suatu "seruan untuk berjuang" atau alasan normatif bagi tindakan kolektifsuatu proses yang digambarkan oleh Robert Benford dan David Snow sebagai "pembingkaian motivasi" (2000). Dengan demikian, sebuah gerakan mungkin mendorong partisipasi sebagai tanggapan terhadap suatu tugas atau kewajiban moral, apakah didorong oleh "kejutan moral" atau oleh nilai-nilai dan keyakinan-keyakinan yang sangat diyakini, terlepas dari ongkos dan keuntungan yang mungkin memengaruhi mereka yang terlibat (Jasper dan Poulsen, 1995; Jasper, 1997).

Bab ini menawarkan tesis bahwa baik kepentingan maupun gagasan memotivasi tindakan kolektif, dan bahwa bobot kausal relatif masing-masing dapat berubah dari waktu ke waktu, khususnya ketika para partisipan menjadi semakin terintegrasikan ke dalam jaringan-jaringan gerakan. Pengamatan yang cermat atas pola-pola rekrutmen Islam di kalangan lulusan SMA dan universitas di tiga lingkungan *sha'bi* di Kairo memperlihatkan bahwa meskipun baik

kepentingan maupun gagasan membantu menjelaskan keberhasilan dakwah (*outreach*) kelompok Islamis, arti-penting relatif mereka sebagai faktor-faktor yang memotivasi berubah dari waktu ke waktu. Sebagian besar lulusan awalnya bergabung dengan jaringan-jaringan Islam karena berbagai macam keuntungan sosial, psikologis, dan emosional yang diberikan oleh partisipasi, sebagaimana diprediksikan model mobilisasi "aktor rasional." Namun, meskipun keuntungan-keuntungan tersebut membantu menjelaskan keterlibatan awal dalam bentuk-bentuk aktivisme berisiko-rendah, semata-mata keuntungan tidak dapat menjelaskan keterlibatan lebih jauh dalam bentuk-bentuk aktivitas Islam yang lebih berisiko dan jelas lebih politis.

Untuk mempermudah keterlibatan lebih jauh dalam aktivisme berisiko tinggi,kalangan Islamis membingkai aktivisme sebagai suatu "kewajiban" moral yang menuntut pengorbanan-diri dan komitmen terus-menerus terhadap perjuangan transformasi keagamaan. Bingkai semacam itu mendorong para lulusan untuk memandang partisipasi politik sebagai suatu kewajiban keagamaan. Penerimaan positif pesan Islamis oleh shebab (pemuda dewasa) Mesir yang terdidik, bagaimanapun, bukan fungsi dari daya-tarik "intrinsik" bingkai tersebut. Sebaliknya, hal itu bergantung pada serangkaian kondisi di luar pesan itu sendiri, antara lain (1) "kesesuaian"-nya dengan pengalaman hidup dan keyakinan-keyakinan para lulusan yang menjadi target rekrutmen tersebut; (2) kredibilitas dan keefektifan para

agen dan bentuk-bentuk transmisinya; dan (3) penerapannya melalui solidaritas kelompok-kecil yang intensif di tingkat akar rumput. "Keberhasilan" pembingkaian tersebut membantu memberikan dasar bagi perseteruan politik yang lebih berbahaya.

Jaringan-jaringan dan Insentif-insentif Selektif

Banyak lulusan pertama-tama terlibat dalam gerakan Islam dengan berpartisipasi dalam aktivitas-aktivitas sosial atau budaya yang disponsori oleh masjid setempat atau asosiasi mahasiswa Islam. Aktivitas-aktivitas tersebut mencakup kegiatan menghadiri ceramah-ceramah keagamaan di masjid setempat, bergabung dengan kelompok studi informal, atau menemani seorang teman atau tetangga menghadiri ibadah keagamaan tertentu dalam perayaan suatu hari besar Islam. Beberapa faktor mengurangi risiko-risiko yang terlihat dan meningkatkan keuntungan-keuntungan yang terlihat dari bentuk-bentuk awal partisipasi ini. Ceramah-ceramah, seminar-seminar, dan pertemuan-pertemuan ibadah Islam menyediakan sebagian dari sedikit acara yang secara sosial diperbolehkan bagi para lulusan laki-laki maupun perempuan untuk berkumpul di luar rumah. Selain itu, watak religius dari aktivitas-aktivitas ini meningkatkan nilai dan prestise mereka. Ketika diminta untuk menggambarkan orang-orang yang aktif dalam jaringan-jaringan Islam lokal, para penduduk di wilayah-wilayah *sha'bi* umumnya menjawab bahwa mereka "sangat dekat dengan agama." Masjid-masjid aktivis kecil dan mereka yang terlibat di dalamnya dianggap sebagai

sunniyyin, yakni mereka yang mengikuti Sunnah Rasul dan para sahabatnya. Dengan demikian istilah tersebut memiliki konotasi positif perilaku teladan dan kedekatan pada Tuhan.

Rekrutmen ke dalam aktivitas-aktivitas ini bersandar pada ikatan-ikatan yang telah ada di kalangan sanak-saudara, sahabat, dan tetangga (Wickham-Crowley, 1992: 138-40). Hal ini memungkinkan kalangan Islamis menyerap para lulusan ke dalam lingkaran mereka atas dasar keakraban dan kepercayaan yang telah ada, dan dengan demikian menghindari suatu jenis kecurigaan yang muncul karena suatu hubungan dengan orang-orang asing. Hadirnya jaringan-jaringan Islamis di tingkat lokal di mana orang-orang hidup, belajar, dan bekerja menjadikan mereka sangat terjangkau dan meminimalkan jarak sosial antara para partisipan dan non-partisipan. Di lingkungan-lingkungan *sha'bi*, sebagian besar penduduk memiliki saudara, sepupu, teman, atau tetangga yang terlibat dalam lingkaran-lingkaran ibadah atau kelompok-kelompok studi Islam, dan para partisipan Islam sering kali memelihara hubungan-hubungan sosial yang dekat dengan orang-orang non-aktivis. Bergabung dengan aktivitas-aktivitas Islamis tidak niscaya mengharuskan keterputusan dari ikatan-ikatan sosial sebelumnya, dan dengan demikian mengurangi ongkos awal partisipasi. Sebagai misal, ketika saya melakukan wawancara dengan seorang perempuan muda yang mengenakan *niqab* (pakaian yang menutupi seluruh wajah dan tubuh) dan sarung tangan, wawancara itu disela oleh kedatangan tiba-tiba seorang sahabat perempuan dari universitas, yang memakai kaos dan

jins. Hasil dari hubungan-hubungan seperti itu adalah bahwa banyak komunitas melihat bahwa aktivitas-aktivitas Islamis dan religiusitas yang dipandang meningkat itu merupakan ciri lazim dan biasa dari kehidupan komunitas lokal.

Keberakaran sosial jaringan-jaringan Islam tersebut juga memungkinkan suatu tingkat fleksibilitas dan eksperimentasi tertentu, yang memungkinkan para lulusan untuk "mencoba" tingkat-tingkat dan bentuk-bentuk partisipasi yang berbeda tanpa menyebabkan suatu keterputusan dari lingkaran-lingkaran sosial mereka. Lebih jauh, jaringan-jaringan tersebut memberikan berbagai kesempatan untuk partisipasi yang berjarak dari wilayah al-siyasa atau politik tinggi. Umum diketahui di lingkungan-lingkungan *sha'bi* bahwa anak-anak muda yang dicurigai terlibat dalam kelompok-kelompok Islam militan sangat rentan ditangkap, ditahan, diinterogasi, disiksa, dan bahkan dibunuh. Selain itu, otoritas-otoritas negara dianggap sering kali gagal membedakan antara kelompok-kelompok Islamis reformis dan militan, dan menyamakan mereka yang aktif dalam Ikhwan, misalnya, dengan mereka yang aktif dalam al-Jihad. Dengan penekanan mereka pada perubahan bertahap di tingkat lokal ketimbang konfrontasi langsung dengan rezim, jaringan-jaringan komunal Islam dilihat oleh para calon anggota dan keluarga-keluarga mereka sebagai tempat-tempat aktivitas sosial yang kurang berbahaya.

Jaringan-jaringan Islam tidak hanya memberikan kesempatan bagi bentuk-bantuk partisipasi berisiko cukup

rendah yang disetujui oleh komunitas sekitar; jaringan-jaring tersebut juga memberikan bagi para lulusan tersebut serangkaian insentif selektif (Gamson, 1975:66-71; Friedman dan McAdam, 1992:161; McAdam, 1982:45-46; Richards dan Waterbury, 1996:349-50). Sebagai misal, jaringan-jaringan tersebut berfungsi sebagai saluran-saluran bagi distribusi barang-barang dan jasa dan pertukaran bantuan dan perlindungan. Beberapa kalangan Islamis yang saya wawancarai menyebutkan bahwa mereka dapat datang ke teman-teman dalam gerakan tersebut untuk meminta pertolongan dalam mendapatkan pekerjaan atau visa untuk bekerja di luar negeri. Partisipasi seorang individu dalam jaringan-jaringan Islam mungkin juga meningkatkan kesempatannya untuk mendapatkan pekerjaan dalam sektor Islam yang serupa atau meningkatkan akses keluarganya terhadap dana yang didistribusikan masjid-masjid, bantuan perawatan sehari-hari, atau pelayanan kesehatan. Keterlibatan dalam lingkaran-lingkaran Islamis bahkan dapat meningkatkan kesempatan untuk menikah. Kelompok-kelompok pertemanan Islamis dapat menjamin moralitas laki-laki dan perempuan yang belum menikah dan memperluas lingkup pertemanan yang tepat mereka berdasarkan kontak-kontak keluarga di luar komunitas itu atau bahkan Kairo. Memang, beberapa lulusan yang saya wawancarai menunjukkan bahwa mereka menemukan atau ingin menemukan seorang pasangan melalui pertimbangan lingkaran Islamis mereka.

Selain keuntungan-keuntungan yang jelas ini, partisipasi dalam jaringan-jaringan Islam memberikan serangkaian imbalan psikologis dan emosional yang disebut oleh para sarjana gerakan sosial sebagai "insentif-insentif solider" (McAdam, 1982:45). Partisipasi mendorong suatu perasaan menjadi-bagian dan keintiman dengan teman-teman yang didasarkan pada komitmen dan rutinitas bersama. Para lulusan umumnya memanggil teman-teman lain dalam lingkaran Islam mereka sebagai *ikhwa*, saudara laki-laki dan perempuan, dan ikatan-ikatan yang kuat tersebut jelas dalam pelukan-pelukan hangat antara para anggota berjenis kelamin sama, pertukaran rahasia dan kepercayaan pribadi, dan kesediaan untuk menolong satu sama lain saat diperlukan. Di luar ini, partisipasi memberikan para anggota suatu perasaan pemberdayaan psikis, yang mengubah lulusan-lulusan tak-trampil dengan prospek ekonomi yang suram menjadi sesama pejuang tugas mulia reformasi Islam.

Selain memberikan insentif-insentif positif bagi partisipasi, jaringan-jaringan dan jangkauan Islamis juga menghasilkan tekanan-tekanan kuat akan konformitas sosial, dan dengan demikian meningkatkan ongkos sosial dan psikologis non-partisipasi. Para kritikus gerakan Islam menekankan peran koersi dan menyatakan bahwa anak-anak muda dalam banyak komunitas *sha'bi* menghadapi tekanan teman yang intens untuk menyesuaikan diri dengan kode-kode moral dan sosial Islam. Para kritikus juga melihat marginalisasi cara-cara pandang saingan dan menunjuk

pada kenyataan bahwa kalangan Islamis telah melakukan indoktrinasi pelajar-pelajar yang lebih muda, bergeser dari tingkat universitas dan lanjutan (tingkat 9-12) ke sekolah-sekolah menengah (tingkat 7-9). Beberapa kalangan kiri yang saya wawancarai di sebuah lingkungan *sha'bi* melihat sendiri indoktrinasi di tingkat awal ini. Sebagaimana yang diamati seseorang, "Kelompok-kelompok Islam sekarang ini datang ke para pelajar tersebut ketika mereka masih mudadi sekolah menengah dan di sekolah atas. Aktivis-aktivis Islamis itu mendatangi mereka ketika mereka masih muda dan mudah dipikat, memberi tahu mereka ini haram dan itu halal." Pada 1994, aktivitas-aktivitas Islamis dalam sistem sekolah tingkat yang lebih rendah tersebut mendorong Menteri Pendidikan dengan tegas memindahkan ribuan guru karena tuduhan menyebarkan pandangan-pandangan Islam "ekstremis" di dalam ruang kelas.

Pada 2 Desember 1992, sebuah artikel yang berjudul "From Here Extremism Begins: The Independent Mosques," mingguan Mesir *Akhir Sa'a* dengan kuat menyatakan klaim bahwa kalangan Islamis "menjebak" kaum muda yang tidak bersalah melalui indoktrinasi:

> Masjid-masjid pribadi telah menjadi perangkap terbesar kaum muda, yang pada mulanya datang untuk beribadah, namun yang pada saat hendak meninggalkan masjid diperangkap oleh seorang ekstremis sebagai korbannya berikutnya, yang memintanya duduk dan membisikinya, dan kata-katanya yang sopan dan manis memengaruhinya, yang menjanjikannya jalan lurus ke surga jika ia mematuhi aturan-aturan Allah (dan sang ekstremis

> itulah yang memiliki penafsiran apa itu aturan-aturan Allah), dan memperingatkan penderitaan di neraka jika ia ingkar. Kemudian ia menyarankan bahwa anak muda itu mulai menghadiri ceramah-ceramah keagamaan harian dan mendengarkan khutbah-khutbah Jumat, dan mengundangnya untuk makan malam di rumahnya, di mana para anggota lain kelompok ekstremis tersebut menunggunya untuk menyempurnakan mobilisasinya.

Dengan cara ini, demikian artikel tersebut menyimpulkan, "anak muda yang polos tersebut, yang mulanya hanya ingin beribadah, akhirnya menjadi anggota kelompok ekstremis Syawqiyah atau Ikhwaniyah atau Jihadiyah atau Salafiyah, yang merupakan musuh-musuh negara."

Seseorang tidak perlu begitu saja menerima penilaian-penilaian para kritikus tersebut untuk mengetahui bahwa dalam keadaan-keadaan tertentu ideologi Islamis dapat sangat sulit dilawan. Dalam sebuah konteks sosial di mana mayoritas populasi adalah orang-orang Muslim yang saleh dan di mana penafsiran-penafsiran Islam yang lain tidak boleh disajikan, mungkin sulit bagi seorang laki-laki atau perempuan muda untuk melawan argumen bahwa Allah mengharuskan anda untuk beribadah, atau berkerudung, atau berpuasa, atau bahwa Allah mengharuskan anda untuk tidak minum, atau merokok, atau berhubungan dengan lawan jenis, atau bergaul dengan orang-orang non-Muslim.

Meskipun kurang umum, juga terdapat contoh-contoh di mana kalangan Islamis berusaha melarang apa yang dianggap perilaku non-Islami secara paksa. Mayoritas kalangan Islamis yang aktif di tingkat akar rumput menolak penggunaan

paksaan fisik, menekankan bahwa perilaku religius yang sejati harus bersumber dari keyakinan batin, bukan paksaan dari luar. Namun kelompok-kelompok dan faksi-faksi Islamis yang lebih militan tidak sungkan-sungkan menggunakan paksaan untuk mencapai tujuan.

Kasus-kasus kekerasan fisik yang dilakukan oleh kalangan Islamis dilaporkan secara detail dalam pers resmi Mesir. Misalnya, dalam artikel pada 1992 yang dikutip di atas, *Akhir Sa'a* memublikasikan nama-nama beberapa masjid di Kairo Raya dan Mesir Hulu di mana kaum militan Islam dianggap mengeluarkan berbagai fatwa yang melarang fotografi, musik, film, dan televisi. Selama 1980-an dan awal 1990-an, kaum radikal mengebom toko-toko video, klub-klub malam, dan pusat-pusat hiburan lain yang dianggap menyebabkan dekadensi moral, dan membunuh para kritikus gerakan, termasuk intelektual sekular terkenal Farag Fouda. Episode-episode tersebut menjadikan jelas bahwa paling tidak beberapa kalangan Islamis siap menghukum mereka yang dianggap menyimpang dari visi keyakinan dan praktik Islam radikal.

Pendeknya, serangkaian insentif positif dan negatif mempermudah masuknya para lulusan ke dalam jaringan-jaringan komunal Islam di permukaan. Namun, meskipun mempermudah jalan masuk awal ke dalam gerakan tersebut, seruan-seruan berbasis-kepentingan tersebut tidak dapat menjelaskan keterlibatan lebih jauh mereka dari bentuk-bentuk

aktivisme berisiko rendah ke bentuk-bentuk aktivisme berisiko tinggi dan jelas lebih politis. Risiko-risiko yang terkait dengan partisipasi meningkat ketika seorang lulusan bergerak lebih jauh dari menghadiri sesi ibadah kolektif atau kelompok studi keagamaan di asrama atau lingkungannya ke kampanye untuk seorang kandidat Islamis atau berpartisipasi dalam berbagai pendudukan, pemogokan, atau demonstrasi. Dalam kasus-kasus seperti itu, "ongkos" partisipasi dapat bersifat absolut, dan suatu penjelasan yang murni "rasional" atau instrumental mengenai keterlibatan itu tidaklah memadai. Lebih jauh, fokus pada ongkos dan keuntungan individual tidak menangkap cara di mana partisipasi dalam jaringan-jaringan Islam dialami secara subyektif. Dalam berbagai wawancara, lulusan-lulusan yang terlibat dalam gerakan tersebut terus-menerus menekankan dasar *normatif* bagi tindakan-tindakan mereka sendiri, yang menjelaskan bahwa mereka diwajibkan untuk berpartisipasi dalam tugas reformasi Islam. Meskipun insentif-insentif selektif dan jaringan-jaringan sosial mempermudah rekrutmen awal, gagasan tampaknya menjadi semakin penting dalam meletakkan dasar bagi aktivisme berisiko tinggi dan juga komitmen gerakan.

Faktor-Faktor Ideasional dan Pembingkaian

Tujuan utama dakwah (*outreach*) kelompok Islamis adalah menanamkan pada para lulusan suatu etika baru kewajiban sipil, suatu etika yang menekankan kewajiban setiap Muslim untuk berpartisipasi dalam tugas reformasi Islam *terlepas dari keuntungan dan ongkos bagi mereka yang terlibat*. Mengapa begitu

banyak lulusan siap memeluk—dan bertindak berdasarkan—suatu ideologi yang menekankan keutamaan kebaikan publik ketimbang pengejaran kepentingan pribadi? Bagian ini menyatakan bahwa bingkai-bingkai pandangan gerakan meresap ke dalam berbagai keluh-kesah lulusan dan sesuai dengan pengalaman hidup mereka dan tema-tema umum dalam budaya populer Mesir. Kredibilitas dan keefektifan para agen dan metode-metode transmisi memperkuat penerimaan bingkai pandangan tersebut.

Banyak lulusan dari komunitas-komunitas urban kelas-menengah-bawah memiliki berbagai keprihatinan besar menyangkut prospek kemajuan mereka yang terbatas serta apa yang mereka anggap sebagai hancurnya kejujuran dan tanggung jawab dalam masyarakat secara umum. Namun, pencarian mereka akan pemecahan mengambil bentuk-bentuk yang berbeda. Beberapa lulusan berusaha untuk beremigrasi, sementara atau permanen; sebagian yang lain berusaha untuk membangun koneksi personal atau sosial *(wastah)* yang diperlukan untuk mendapatkan pekerjaan yang lebih baik. Karena itu beberapa (dan mungkin bahkan sebagian besar) lulusan menghadapi lingkungan mereka dengan pragmatisme keras, enggan meneliti sebab-sebab prospek mereka yang menurun atau perubahan-perubahan kebijakan yang diperlukan untuk memperbaikinya.

Namun, ketidakpuasan lulusan juga memicu suatu pencarian makna eksistensial yang lebih luas yang, dalam

beberapa kasus, berpuncak pada keyakinan pada Islam. Jamal, seorang lulusan yang terlibat dalam sebuah kelompok Islam militan, menjelaskan: "Sebagian besar orang memiliki persoalan dan mencari pemecahan. Pada akhirnya, banyak yang menemukan pemecahan dalam Islam." Muhammad, seorang Islamis muda yang lain, menjelaskan bahwa buku-buku dan rekaman-rekaman Islamis "bertitah" kepadanya. Ia mengingat periode setelah ia lulus dari perguruan tinggi:

> Saya merasa tersesat... Setelah lulus, saya tidak memiliki tujuan, tidak punya arah. Sebenarnya, saya merasakan hal itu bahkan selama tahun-tahun saya berada di universitas. Saya tidak mengetahui tujuan hidupku. Sebelum saya menjadi multazim, saya membaca Naguib Mahfouz, Taha Hussein, Tawfiq al-Hakim, dan semua itu semakin memperbesar kebingungan saya. Mereka tidak berbicara dari sudut pandang Islam, melainkan dari konsepsi-konsepsi Barat.

Muhammad mulai membaca buku-buku Islam, mendengarkan rekaman-rekaman tentang dakwah, dan mulai menghadiri ceramah-ceramah di Masjid Jam'iyah Sya'riyah di Jalan Galaa di Ramses:

> Saya mulai menghadiri ibadah-ibadah di masjid dan mulai mendengarkan dan membaca, dan ada berbagai keraguan dan pertanyaan di dalam diri saya. Saya mencari jawaban-jawaban terhadap itu semua. Pertanyaan-pertanyaan tentang Tuhan. Sebagai misal, mengapa menyembah Tuhan? Ia tidak memerlukan kita. Awal dan akhir, arah dan tujuan dalam hidupkuapa itu?

Muhammad menemukan jawaban-jawaban yang ia cari tersebut dalam Islam. "Terdapat suatu perbedaan besar

antara pemuda yang taat dan yang tidak taat," ia menjelaskan. "Pemuda yang saleh dan taat punya suatu arah dan tujuan; ia ingin menjadi seorang pelayan Tuhan."

Dengan memberikan suatu perasaan memiliki tujuan, ideologi Islam didasarkan padadan merespons"budaya keterasingan" yang umum tersebar di kalangan pemuda terdidik kelas-menengah-bawah. Banyak lulusan bingung melihat kemiskinan yang akut di tengah-tengah kekayaan yang demikian melimpah. Mereka membaca tentang para bandar obat-obatan di parlemen dan tuduhan-tuduhan korupsi pada para pejabat senior pemerintah dan anggota keluarga mereka. Mereka atau seseorang yang mereka kenal tidak mendapatkan suatu pekerjaan, meski mereka memenuhi syarat, karena mereka tidak memiliki *wastah* (koneksi) yang tepat. Banyak yang melihat seorang guru sekolah lanjutan memberikan soal-soal ujian lebih dahulu bagi para pelajar yang berani membayar. Sebagian yang lain melihat pengendara motor kaya melanggar aturan-aturan lalu-lintas tanpa dihukum. Sebagian yang lain ditangkap tanpa melakukan kejahatan. Bagi banyak pihak, problem terbesar yang dihadapi masyarakat Mesir tampaknya adalah *ketiadaan norma.*

Menurut banyak lulusan kelas-menengah-bawah—termasuk mereka yang tidak memiliki afiliasi politik apa pun—krisis moral ini (*azmat al-akhlaq*) merupakan akar malapetaka negeri itu. Tanpa panduan hati nurani, elite-elite kaya dan kuat memanipulasi sistem demi keuntungan mereka

sendiri tanpa memperhatikan mereka yang kurang beruntung. Sebagaimana yang dikemukakan seorang lulusan, "Di sini yang kaya memangsa yang miskin, yang kuat memangsa yang lemah." Bagi para lulusan yang bersosialisasi untuk melihat diri mereka sebagai elite meritokratik, mungkin sumber terbesar kepahitan tersebut adalah pengikisan hubungan antara kemampuan dan imbalan. Usangnya model ekonomi Mesir yang didominasi negara dan masuknya reformasi pasar mengikis kekuatan hak-hak para lulusan dan meningkatkan pentingnya ketrampilan-ketrampilan yang dapat dipasarkan dan koneksi-koneksi sosial yang terkait dengan latar-belakang kelas. Lulus tanpa koneksi-koneksi sosial atau sumber-sumber daya yang memadai untuk menguasai bahasa asing dan ketrampilan komputer, distribusi kerja dan penghasilan dalam ekonomi liberal terlihat sangat tidak adil. Pada saat yang sama, banyak lulusan melihat sistem politik yang ada didominasi oleh para politisi yang ter-Barat-kan dan para perwira militer yang tak peduli pada penderitaan rakyat dan—dengan tidak adanya mekanisme-mekanisme pengawasan yang efektif—keduanya mampu dan ingin memanfaatkan jabatan-jabatan mereka demi keuntungan-keuntungan pribadi.

Dakwah Islamis menaggapi keprihatinan-keprihatinan ini dan menggambarkan Islam sebagai sarana untuk melakukan transformasi mendasar atas tatanan yang ada. Memang, dengan penekanannya pada kepatuhan kolektif pada suatu aturan moral yang diberikan Tuhan dan tanggung jawab kolektif terhadap kesejahteraan publik, dakwah tersebut

mengajukan suatu visi tentang kekuasaan Islam yang tampil sebagai gambaran sebaliknya dari *status quo*. Berlawanan dengan realitas elite-elite negara yang senang memperkaya diri sendiri dan tidak memerhatikan kebutuhan dan keprihatinan publik, dakwah tersebut mengajukan gambaran tentang kepemimpinan yang dipandu oleh kewajiban religiusnya untuk menjaga kesejahteraan komunitas Islam (*ummah*). Berlawanan dengan realitas masyarakat di mana individu-individu teratomisasi dan mengejar tujuan-tujuannya sendiri-sendiri, dakwah tersebut menawarkan gambaran tentang suatu komunitas moral yang hidup sesuai dengan aturan-aturan Tuhan. Mungkin yang paling penting, berlawanan dengan realitas masyarakat di mana kekuasaan dan lingkungan menentukan kesempatan-kesempatan hidup, ideologi Islamis mengajukan gambaran tentang suatu masyarakat di mana kemampuanbaik moral/spiritual maupun praktis/profesionaldiakui dan dihargai dengan adil. Dimensi-dimensi diagnostik dan preskriptif tersebutyang mampu menyingkap sebab-sebab malapetaka masyarakat dan menunjukkan jalan pemecahanbergema dalam diri para lulusan baru yang menghadapi marginalisasi sosio-ekonomi dan perasaan terasing yang semakin besar. Dengan penekanannya pada kejujuran dan keadilan sosial, ideologi Islam menyuarakan keberangan moral yang dirasakan oleh para lulusan yang melihat diri mereka sebagai elite terdidik (yakni meritokratik, bukan kelas) yang secara tidak adil terampas hak-haknya. Pada saat yang sama, ideologi Islam itumemberi para lulusan

tersebut suatu bahasa konseptual baru untuk memahami berbagai kesulitan masyarakat Mesir kontemporer, suatu visi tentang alternatif yang lebih baik, dan sebuah agenda untuk perubahansemua dalam satu kotak kemasan. Dalam istilah Snow dan Benford (1988, 200-204), dakwah tersebut berhasil menyelesaikan tugas-tugas pembingkaian diagnostik, prognostik, dan motivasional.

Namun keberhasilan bingkai itu bukan hanya disebabkan oleh gema dakwah tersebut; keefektifan agen dan metode-metode transmisi juga memiliki andil pada mobilisasi. Pertama, mari kita mengkaji para agen atau "para penyampai sosial" dakwah tersebut. Kualitas-kualitas apa yang menyebabkan keberhasilan mobilisasi mereka? Sebagaimana dikemukakan Brysk, "Karena kredibilitas informasi sebagian dinilai berdasarkan kredibilitas sumber, kita mengharapkan para pembicara yang memiliki legitimasi sosial yang lebih besar untuk lebih sering meyakinkan orang-orang lain." Legitimasi sangat kuat bagi mereka "yang telah diberi masyarakat suatu peran protektif atau interpretif" seperti para ibu, ulama, pejuang, atau dokter (Brysk, 1995: 577).

Di Mesir, keberhasilan kalangan Islamis merebut otoritas untuk menafsirkan teks-teks suci sebuah otoritas yang sebelumnya dimonopoli oleh para ulama yang diangkat negara-membuka jalan bagi diterimanya pesan mereka oleh para lulusan. Beberapa faktor lain juga memperkuat kredibilitas dan prestise para aktivis Islamis. Pertama,

aktivis-aktivis yang mendapatkan ketrampilan politik dan pengalaman sebagai para pemimpin pelajar Islamis pada 1970-an menjadi aktif dalam wilayah kehidupan publik Mesir yang lebih luas pada 1980-an dan awal 1990-an. Pada umur mereka yang ketiga puluh atau awal empat puluh tersebut, "generasi tengah" para aktivis Islam ini mencakup beberapa pemimpin kharismatik yang menawarkan model-model peran yang menarik bagi para aktivis yang lebih muda dan memberikan dukungan intelektual, logistik, dan moral bagi usaha-usaha dakwah. Kedua, meskipun elite-elite militer dan teknokratik senior negeri itu umumnya berasal dari kelas atas atau menengah-atas, "elite-tandingan Islam" yang sedang muncul ini berakar dalam lingkungan-lingkungan kota dan provinsi Mesir. Berasal dari kelas dan latar-belakang budaya yang sama sebagaimana para calon anggota, generasi tengah kalangan Islamis tersebut membantu menjembatani perbedaan antara budaya politik elite dan massa karena mereka menggunakan bahasa yang sama dan memiliki keprihatinan-keprihatinan yang sama sebagaimana audiens mereka.

Internalisasi nilai-nilai Islamis para lulusan tersebut semakin diperkuat oleh integrasi mereka dalam jaringan-jaringan Islamis lokal yang menyebarluaskan bingkai tersebut. Sebagaimana yang diamati McAdam, Tarrow, dan Tilly (1996: 16), "Konstruksi budaya tindakan kolektif hampir selalu berupa suatu proses jaringandengan kata lain, suatu proses struktural." Jaringan-jaringan Islam lingkungan *sha'bi* Mesir merupakan jalan-jalan struktural untuk

menyebarluaskan gagasan-gagasan Islamis. Pada saat yang sama, mereka mempermudah munculnya bentuk-bentuk baru solidaritas kelompok-kecil yang intensif yang memperkuat komitmen Islamis baru para lulusan tersebut, sambil serentak menjarakkan mereka dari pengaruh-pengaruh sosialisasi konvensional keluarga, tetangga, dan teman. Jaringan-jaringan komunal Islam dengan demikian merupakan suatu wadah baik bagi penyebaran ideologi Islamis maupun pembentukan jenis-jenis baru praktik kolektif untuk memperkuat ideologi Islamis tersebut.

Transvaluasi Nilai

Integrasi para lulusan ke dalam jaringan-jaringan sosial Islamis memperkuat penerimaan mereka atas perspektif Islamis terhadap apa saja, mulai dari watak sistem politik hingga isu-isu seperti kerudung, pendidikan, pernikahan, seks, dan kematian. Karena itu, perubahan paling mendasar yang dihasilkan oleh usaha-usaha dakwah Islam adalah apa yang saya sebut sebagai "transvaluasi nilai-nilai"yakni, suatu penataan kembali prioritas-prioritas yang memandu tindakan individu.

Transvaluasi nilai-nilai ini memiliki sejumlah perwujudan. Sebagai contoh, dalam suatu lingkungan sosial di mana para pelajar yang bercita-cita tinggi mendambakan gelar universitas sekular (syahadah) sebagai simbol status maupun sebagai sarana kemajuan karier, sub-kultur Islamis mengecilkan nilai relatif yang dilekatkan pada pengetahuan

sekular yang didapatkan melalui pendidikan formal. Sebaliknya, prioritas dan status yang lebih besar diberikan pada pengetahuan keagamaan yang didapatkan secara informal melalui studi sendiri dan kelompok-kelompok belajar di masjid-masjid. Percakapan-percakapan saya dengan sebuah kelompok perempuan muda berkerudung dalam sebuah lingkungan *sha'bi* memperlihatkan kecenderungan ini. Sebagaimana yang dijelaskan oleh seorang perempuan muda, "Pengetahuan bagi kami adalah pengetahuan tentang agama. Agama mencakup dan meliputi semua jenis pengetahuan yang lain." Seorang perempuan yang lain menambahkan, "Benar. Apakah anda tahu bahwa semua pengetahuan ilmiah modern telah diketahui dan dapat diperoleh dalam al-Quran?"

Ketika ditanya jenis buku apa yang mereka baca, beberapa perempuan tersebut menjawab bahwa mereka hanya membaca buku-buku keagamaan. Dua orang perempuan bersaudara sangat bangga dengan koleksi buku Islam mereka yang sangat banyak. Sebagaimana yang dijelaskan oleh salah satu dari mereka:

> Kami membaca apa yang kami hargai—hanya agama. Ini adalah persoalan prioritas. Ketimbang membuang-buang waktu membaca novel atau buku-buku yang lain, kami membaca buku-buku keagamaan. Novel dan buku-buku non-keagamaan lain juga dapat dibaca, sejauh mereka tidak mengandung sesuatu yang menentang agamacerita-cerita tentang seks dilarang, misalnya. Jika masih ada waktu setelah agama, kami membaca buku-buku lain, namun tidak pernah ada waktu yang cukup buat agama, bukan?

Seorang perempuan lain kemudian berkomentar, "Mengapa membuang-buang waktu menonton film ketika kita bisa pergi ke masjid dan belajar agama?"

Perubahan yang serupa mencakup devaluasi pendidikan universitas dan pekerjaan kerah-putih (white-collar), baik bagi seseorang atau bagi pasangan. Perempuan-perempuan muda khususnya mulai mempertanyakan pengejaran gelar universitas, yang hanya akan memberikan mereka pekerjaan yang tidak pantas, berdasarkan standar-standar Islamis yang ketat. Perempuan-perempuan muda berkerudung yang dikutip di atas sama-sama meyakini suatu pandangan Islamis yang umum dipegang bahwa prioritas pertama perempuan adalah berada di rumah. Sebagaimana yang dijelaskan oleh salah satu di antara mereka, seorang perempuan hanya boleh bekerja jika memenuhi empat syarat: ia tidak diperlukan di rumah, kerja tersebut memiliki nilai inheren, suaminya menyetujui, dan pekerjaan tersebut tidak mengharuskannya untuk bercampur dengan lawan jenis. Contoh-contoh "pekerjaan yang pantas" bagi perempuan mencakup pekerjaan-pekerjaan di bidang kesehatan dan pengajaran yang hanya mengharuskan pemberian layanan kepada perempuan dan anak-anak.

Devaluasi gelar universitas sekular memungkinkan para lulusan kelas-menengah-bawah merasionalisasi keputusan mereka untuk memilih ke luar dari sebuah sistem yang tampak menurunkan mereka pada jenjang yang lebih rendah. Sambil menggambarkan keadaan yang buruk sekolah publik

di lingkungan-lingkungan urban kelas-menengah-bawah, banyak dari perempuan muda berkerudung yang saya wawancarai tersebut mendapatkan skor yang rendah saat mereka mengikuti ujian masuk ke perguruan tinggi, yang membatasi pilihan-pilihan karier mereka. Sebagaimana yang dikatakan Amina:

> Saya awalnya berniat masuk ke universitas, namun ketika saya menerima magmu' (nilai ujian) saya, nilai itu hanya memungkinkan saya untuk masuk ke bidang perdagangan. Jadi saya menolak. Mengapa masuk bidang perdagangan, suatu bidang yang tidak diperlukan? Hanya dalam kedokteran dan pengajaran, di mana perempuan bisa mengajar para gadis, diperlukan perempuan untuk bekerja. Jadi saya menolaknya.

Demikian juga, perempuan-perempuan muda mulai menyesuaikan harapan-harapan mereka menyangkut tingkat pendidikan dan pekerjaan calon suami. Selama berdekade-dekade, perempuan-perempuan urban kelas-menengah-bawah dan orangtua mereka memilih para pelamar dengan pekerjaan kantoran, yang mereka hubungkan dengan keamanan kerja dan status sosial yang tinggi. Namun dari perspektif Islamis, kualitas yang melekat pada kerja kantoran tidak terjamin. Sebagaimana dijelaskan seorang perempuan muda:

> Mengapa para pemuda menginginkan pekerjaan pemerintah? Karena status sosial. Namun, sekarang ini ia dipaksa untuk mendapatkan kerja di tempat lain. Dalam Islam, kerja itu wajib. Namun, itu bisa berarti kerja apa saja, asalkan jujur. Sepupu saya lulusan hukum, namun ia menjual parfum di sebuah kios di jalanan. Tak perlu malu. Hal yang penting bukanlah seberapa besar prestise yang ada di dalamnya atau seberapa besar penghasilannya. Hal

> yang penting adalah mencari nafkah dengan benar, bukan mencari nafkah melalui mencuri, obat-obatan, atau aktivitas-aktivitas lain yang tidak sah.

Di antara pekerjaan-pekerjaan yang oleh sebagian kalangan Islamis dianggap dilarang agama adalah jabatan di bank yang menarik bunga, dan pekerjaan dalam industri pariwisata.

Di ketiga lingkungan *sha'bi* di mana saya melakukan kerja lapangan, para lulusan yang aktif dalam jaringan-jaringan Islam berbicara tentang penyesuaian harapan-harapan mereka. Sebagai contoh, Mona, yang mengenakan khimar, menjelaskan bahwa lima tahun yang lalu ia berharap untuk masuk universitas. Sekarang ketika ia akhirnya menyelesaikan sekolah lanjutan (perlu beberapa tahun tambahan karena ia keluar dari sekolah dan kemudian kembali lagi), ia ingin melanjutkan belajar. "Namun tidak harus untuk mendapatkan gelar. Gelar tidak terlalu penting. Yang penting adalah belajar. Saya bisa belajar di rumah, dan Ahmad (tunangannya) bisa membawakan saya banyak buku." Bagaimana dengan tunangannya? Mona menjawab:

> Ahmad, yang bahkan tidak pernah menyelesaikan 'adadi (sekolah menengah yunior), tahu banyak hal tentang Islam! Saya selalu terpesona. Saya bertanya kepadanya, bagaimana kamu belajar banyak hal? Ia belajar dari masjid, dari ceramah-ceramah, dari orang-orang lain yang saleh dan taat. Saya lebih menghargai itu ketimbang orang-orang yang memiliki gelar. Saya lebih memilih memiliki seseorang seperti Ahmad ketimbang seorang insinyur atau dokter yang tidak tahu apa-apa tentang Islam.

Selain itu, para lulusan yang terlibat dalam jaringan-jaringan Islam menegaskan penolakan sadar mereka atas nilai-nilai materialis yang melanda masyarakat Mesir sekular. Sebagaimana yang dijelaskan Amina, "Orang Muslim awam perlu menghasilkan uang yang lebih ketimbang Muslim yang taat, karena kebutuhannya akan hal-hal materiil (*istilzamatu*) lebih besar." Para responden sering kali membandingkan maskawin, perabot rumah, dan barang-barang rumah tangga yang mewah yang diharapkan oleh para pasangan pengantin awam dengan hal-hal yang jauh lebih sederhana dari pasangan-pasangan yang taat pada Islam. (Untuk perbandingan, lihat Wiktorowicz dan Taji-Farouki, 2000). Sebagaimana yang dilihat Muhammad:

> Untuk menikah, kami hanya memerlukan hal-hal yang sangat sederhanamisalnya, sebuah ruangan kecil di apartemen orangtua kami cukup. Tekanan untuk mendapatkan segala hal secara serentak tidak ada dalam sebuah keluarga multazim (mapan). Perempuan Muslim sejati tahu bahwa ia seperti seorang ratu di rumah; ia tidak membutuhkan hal-hal materiil. Jika seorang perempuan menetapkan sejumlah uang untuk hadiah pertunangan sebagai syarat pernikahan, apakah itu bisa disebut cinta?

Ketika pengharapan-pengharapan mereka menyangkut pendidikan tinggi, kemajuan karier, dan kekayaan materiil berkurang, rasa kecewa dan frustasi para lulusan tersebut juga mereda. Ketika para lulusan yang aktif dalam jaringan-jaringan Islam ditanya masalah-masalah apa yang ia hadapi sebagai pemuda dewasa, sebagian besar menjawab bahwa mereka tidak memiliki problem apa pun. Sebagaimana yang

dijelaskan oleh seorang perempuan berkerudung, "Kami menganggap diri kami tidak memiliki masalah apa pun. Anda seharusnya berbicara dengan para pemuda awam jika anda ingin tahu tentang masalah." Beberapa perempuan muda mengangguk setuju, namun seorang perempuan yang lain mengungkapkan suatu pandangan yang berbeda. Dengan mengakui berbagai kesulitan kehidupan sehari-hari, ia mengatakan, "Kami berjuang, namun kami melihatnya sebagai ujian bagi keyakinan kami."

Para pemimpin dalam gerakan Islamis menggemakan gagasan bahwa persoalan-persoalan utama masyarakat bukan masalah sumber daya, melainkan masalah nilai-nilai. Pada musim semi 1990, saya mewawancarai Kamal Habib, seorang militan Islam yang telah dipenjara karena peran kepemimpinannya dalam organisasi Jihad yang, ia dengan bangga mengingatkan saya, "merupakan suatu organisasi yang membunuh Anwar Sadat."[2] Komentarnya dalam hal ini mengejutkan:

> Saya sebagai seorang lulusan tidak memiliki masalah apa pun. Kita tidak banyak memiliki kebutuhan, hidup secara sederhana, tidak menginginkan mobil-mobil dan apartemen-apartemen mewah dan semuanya. Saya menikahi seorang perempuan dari universitas. Kami hidup sangat sederhana, namun kami tidak merasa miskin. Masyarakat membebankan berbagai belenggu kepada orang-orang; masyarakat memaksa mereka untuk mencemaskan soal pakaian, apartemen, dan uang.

Kami dalam organisasi tidak perlu memiliki maskawin atau pesta-pesta mahal atau hal-hal semacam itu untuk

menikah. Saya menemukan sebuah apartemen di sebuah lingkungan *sha'bi*. Dari organisasi itu, saya mendapatkan 21 sukarelawan yang membantu saya untuk memperoleh sebuah apartemen yang murah. Itulah makna solidaritas Islam (*al-takaful al-Islami*).

> Masalahnya adalah bahwa kami tidak hidup dalam realitas Islam. Definisi masalah-masalah sebuah masyarakat bergantung pada sifat masyarakat tersebut. Ini bukan sekadar persoalan sumberdaya. Pada 1970-an, terdapat banyak apartemen pribadi yang mewah yang tetap kosong, meskipun orang-orang lain tidak bisa mendapatkan perumahan. Itu adalah selama masa Sadat, semoga Allah menghancurkannya. Nilai-nilai masyarakat semuanya terguncang (*zalzilit qiyam in-nas*).

Dalam penolakan sadar mereka atas nilai-nilai yang umum diyakini dalam komunitas-komunitas mereka sendiri, kalangan Islamis muda sering kali melakukan oposisi yang intens terhadap orangtua mereka. Beberapa lulusan menyebutkan bahwa orangtua mereka awalnya menentang keras keputusan mereka untuk menjalankan suatu cara hidup Islam yang ketat. Sebagai contoh, beberapa perempuan muda menyatakan bahwa orangtua mereka menentang keputusan mereka untuk menutupi wajah mereka dengan *niqab* atau memakai sarung tangan; yang lain menyebutkan penentangan keras orangtua mereka terhadap gagasan pernikahan tanpa maskawin yang layak. Agar bisa terus maju dengan rencana-rencana mereka, para lulusan sering kali dipaksa untuk melawan otoritas orangtua. Meskipun demikian, para lulusan menegaskan bahwa rasa hormat terhadap orangtua seseorang masih merupakan suatu hal yang penting. Sebagaimana

yang dijelaskan oleh seorang lulusan perempuan, "Kita tidak bisa menyalahkan mereka karena berpikir sebagaimana yang mereka lakukan, karena mereka hidup dalam suatu lingkungan yang berbeda." Atau sebagaimana yang dikemukakan Muhammad, "Jika orangtua saya meminta saya untuk melakukan sesuatu yang bertentangan dengan hukum Tuhan, saya tidak akan melakukannya. Namun saya tidak akan mengutuk mereka karena hal itu."

Salah satu pemecahan terhadap penentangan orangtua adalah mendorong para orangtua untuk datang ke masjid dan membicarakan berbagai hal dengan sang imam. Salma, yang mengenakan *niqab*, menyatakan bahwa ibunya menolak gagasan itu awalnya, namun kemudian setuju untuk menghadiri ibadah-ibadah yang dipimpin oleh seorang imam muda kharismatik di suatu masjid " di lingkungannya. Setelah mendengar khutbah-khutbah imam tersebut, ibunya dapat menerima keputusan Salma. Akibatnya, subkultur Islamis memungkinkan suatu pembalikan hubungan-hubungan otoritas yang subtil dalam keluarga, yang mendorong anak-anak remaja—yang didukung oleh otoritas-otoritas Islamis di tingkat lokal—untuk menentang dan memperbaiki kesalahan orangtua mereka dalam memahami perintah-perintah Islam.

Penolakan kalangan Islamis terhadap nilai-nilai yang dominan dalam budaya masyarakat Mesir tersebut terjadi dalam serangkaian lingkungan yang khas. Hal itu terjadi dalam suatu masa ketika banyak pelajar gagal mendapatkan

skor-skor yang diperlukan untuk memasuki bidang akademis pilihan mereka, ketika pendidikan formal tidak lagi menjamin pekerjaan permanen, dan ketika pekerjaan-pekerjaan yang "layak" semakin sulit diperoleh. Lebih jauh, hal itu terjadi dalam suatu masa ketika gaya-hidup yang ingin dikejar oleh banyak penduduk komunitas-komunitas *sha'bi* bagi diri mereka sendiri atau bagi anak-anak merekasuatu gaya-hidup yang dihubungkan dengan kepemilikan barang-barang konsumen yang mahalsemakin sulit dijangkau. Ketimbang menjanjikan pemenuhan kebutuhan-kebutuhan materiil, gerakan Islamis mendorong upaya menjaga jarak dari hal itu sebagai suatu simbol superioritas moral.

Penataan kembali atau "transvaluasi" nilai-nilai ini menunjukkan bahwa gerakan Islam tersebut mengurangi frustasi lulusan bukan dengan menyediakan sarana-sarana untuk memuaskan keinginan-keinginan mereka akan status kelas-menengah, pekerjaan, dan gaya-hidup, melainkan dengan mengajukan tujuan-tujuan yang lebih segera terpenuhi di tengah berbagai hambatan sumberdaya yang ada. Dengan mendefiniskan kembali apa yang harus dihargai, kalangan Islamis memberi suatu "pemecahan" bagi banyak anak muda Mesir terhadap berbagai masalah yang mereka hadapi dalam kehidupan sehari-hari. Pemecahan ini meluas hingga ke kebutuhan-kebutuhan manusia yang paling dasar. Sebagai misal, Muhammad menjelaskan bahwa bagi orang-orang dengan sedikit kekayaan yang ingin menikah, Islam memberikan suatu pemecahan bagi

ketegangan seksualberpuasa dan beribadah disarankan sebagai cara "untuk meredakan keinginan-keinginan itu." Dengan demikian Islam ditawarkan sebagai suatu jalan ke luar dari ketegangan psikis, suatu pemecahan yang berkenaan dengan berbagai ketegangan struktural yang ada (dalam hal ini, kesempatan pengungkapan seksual yang terbatas di luar pernikahan dan berbagai hambatan finansial untuk menikah).

Dakwah Islam (*Islamic outreach*) juga menaikkan posisi relatif para lulusan tersebut dalam hierarki kekuasaan sosial dan politik yang ada. Pertama, keyakinan pada komitmen-komitmen Islam meningkatkan kesadaran otoritas moral para lulusan tersebut vis-a-vis orangtua, tetangga, dan teman-teman yang non-Islamis. Paradoksnya, dengan mengadopsi kode perilaku "Muslim yang taat dan saleh" secara ketat, para lulusan tersebut lebih bebas mencemooh berbagai konvensi sosial *sha'bi* tradisional yang membatasi pilihan dan otonomi mereka dalam hal-hal lain. Jenis pemberdayaan ini sangat penting bagi perempuan-perempuan muda kelas-menengah-bawah, yang kebebasannya untuk bertindak dan mengambil keputusan soal pendidikan, karier, dan pernikahan sering kali sangat dibatasi oleh kode-kode sosial konservatif. Dengan menjalankan perilaku Islam yang "benar," perempuan-perempuan muda mendapatkan suatu aura harga diri yang memungkinkan mereka untuk bergerak lebih bebas di ruang publik tanpa khawatir akan sanksi sosial. Selain itu, mereka mampu membangkitkan "hak-hak mereka dalam Islam"

sebagai cara untuk memobilisasi tekanan sosial terhadap orangtua atau suami yang emperlakukan mereka secara salah[3]

Dakwah Islam juga membentuk kembali budaya politik umum dengan mengubah hubungan para lulusan tersebut dengan negara otoriter. Ideologi Islamis menentang iklim ketakutan dan kepasifan yang ada dengan mendorong para lulusan untuk mematuhi otoritas yang lebih tinggi, terlepas dari berbagai risiko yang diakibatkannya. Keyakinan pada komitmen-komitmen Islamis tersebut dengan demikian merupakan suatu bentuk pemberdayaan psikis. "Muslim yang taat tidak khawatir terhadap apa pun kecuali Tuhan," demikian ucap Muhammad. "Ia tidak takut akan kematian." Lebih jauh, berbagai perjuangan dalam hidup ini dilihat sebagai suatu ujian iman yang harus dijalani oleh orang yang beriman. Poin yang bisa dilihat di sini bukanlah bahwa semua lulusan yang aktif dalam gerakan Islam siap untuk mengorbankan hidup mereka demi perjuangan, melainkan bahwa keyakinan yang kuat pada kebenaran misi mereka dan dukungan Tuhan memungkinkan banyak dari mereka untuk mengatasi berbagai ketakutan besar yang merintangi protes dalam lingkungan-lingkungan yang otoriter. Dengan menekankan sifat fana dan sementara dari kehidupan di dunia ini dibandingkan dengan kehidupan abadi di akhirat, pesan Islamis tersebut mengurangi kekuatan ancaman-ancaman rezim terhadap kenyamanan dan kesejahteraan fisik dan materiil warga negara, mungkin lebih baik dibanding ideologi-ideologi kiri dan ideologi-ideologi sekular yang lain.

Selain membantu para lulusan tersebut untuk mengatasi ketakutan, dakwah tersebut (khususnya dalam versi yang disebarkan oleh Ikhwanul Muslimun) menantang kecenderungan dominan ketakterlibatan dalam kehidupan publik. Terhadap gagasan "rasional" bahwa pemberian suara dan bentuk-bentuk tindakan politik yang lain merupakan suatu "pemborosan waktu," dakwah Ikhwan tersebut menekankan bahwa setiap Muslim diwajibkan untuk ikut serta dalam tugas reformasi sosial dan politik Islam. Sebagaimana yang dijelaskan oleh seorang aktivis muda, "Anak muda yang religius adalah orang yang tertarik pada persoalan-persoalan masyarakatIslam mewajibkannya." Atau sebagaimana yang dikemukakan aktivis yang lain, "Seorang Muslim yang taat tidak akan diam ketika ia melihat penindasan atau kesalahan terjadi di sekitarnya." Dengan mendukung suatu *etika baru kewajiban sipil*, dakwah tersebut membantu mengubah posisi politik yang pasif menjadi aktif.

Dakwah Islam juga menghasilkan suatu perasaan optimisme yang luas tentang masa depan. Dalam wawancara demi wawancara, para lulusan yang terlibat dalam gerakan Islam menegaskan bahwa Muslim yang taat berpikiran positif (*igabi*), suatu istilah yang berkonotasi optimisme dan keyakinan pada masa depan. Sebagaimana seorang pemuda yang bekerja di sebuah toko buku Islam menjelaskan kepada saya, "Jika anda berbicara dengan pemuda awam, anda akan menemukan bahwa mereka adalah para negativis (*salbiyyin*); mereka mengenaskan dan mereka banyak mengeluh, dan

mereka merasa bahwa tidak ada yang bisa dilakukan. Namun, pemuda Muslim berpikiran positif." Terlepas dari berbagai kesulitan dan kesukaran yang dihadapi para Islamis tersebut, mereka yakin bahwa pengaruh Islam sebagai suatu kekuatan global ditakdirkan untuk meluas. Sebagaimana yang diramalkan oleh Kamal Habib, "Masa depan bersama kita. Lingkungan-lingkungan *sha'bi* adalah basis kita, karena mereka tidak berubah ketika kelas-kelas atas mulai meniru Barat . . . Masyarakat Amerika sedang mengalami kemerosotan. Semua masyarakat melewati fase-fase; mereka muncul dan runtuh. Sekarang ini adalah suatu periode transisi. Islam akan segera bangkit." Ditanya apakah ia bermaksud mengatakan bahwa mereka yang ada di penjara suatu hari akan berkuasa, ia menjawab, "Ya, tepat. Ketika saya ke luar, kita bisa berbicara lebih banyak tentang hal ini."[4]

Aktivis-aktivis Islam yang lain, termasuk para militan dan reformis, mengungkapkan keyakinan yang sama tentang keniscayaan kemajuan Islam. Masyarakat-masyarakat Barat sedang dalam keadaan merosot, sebagaimana ditunjukkan oleh tingkat kejahatan yang tinggi, hamilnya para remaja dan penggunaan obat-obatan, hancurnya keluarga, dan begitu banyaknya gelandangan dan kemiskinan di tengah-tengah kekayaan yang melimpah. Hanya Islam yang dapat memberikan umat manusia kerangka moral dan spiritual yang dibutuhkannya, dan pada waktunya hal ini akan jelas bagi semua orang. Sebagaimana yang dikemukakan oleh seorang jurnalis Islamis muda, "Pertama Islam akan menyebar

melalui lingkungan-lingkungan sekitar, dan kemudian ke seluruh masyarakat Mesir, dan kemudian ke negara Mesir, dan kemudian ke negara-negara Muslim yang lain, dan kemudian ke negara-negara di mana umat Muslim sebelumnya adalah penguasa, dan kemudian ke bagian-bagian lain dunia, termasuk Eropa dan Amerika Serikat." Saya baru saja ingin berpindah ke pertanyaan lain ketika saya sadar bahwa ia belum selesai. "Dan kemudian Islam akan tersebar ke planet-planet lain dalam sistem matahari, dan pada akhirnya ia akan meliputi seluruh alam semesta."

"Keluar dari Lingkaran": Kesadaran Kritis Islamis Baru

Gagasan-gagasan Islamis memberi warga Mesir suatu sudut pandang yang sangat berbeda untuk melihat sistem politik dan peran mereka di dalamnya. Tumbuhnya kesadaran ini merupakan salah satu tujuan utama gerakan Islamis dan, sampai tingkat di mana ia bergerak pada tingkat kolektif, salah satu pencapaian terbesarnya. Zeinab, seorang aktivis Islam perempuan, menjelaskan dengan sangat jelas poin ini:

> Pemerintah membuat orang-orang mengejar sepotong roti. Karena itu, mereka tidak bebas berpikir, bertanya, atau menentang apa pun. Sebagian besar orang tidak pernah ke luar dari lingkaran itu. Mereka terlalu sibuk mengejar uang atau berpindah dari satu krisis ke krisis yang lain. Namun kami [kalangan Islamis] berdiri di luar lingkaran itu dan juga berusaha untuk mengeluarkan orang-orang darinya.

Dalam wawancara kedua, Zeinab kembali ke tema ini, dan menyatakan bahwa "sebagian besar orang tidak punya sarana untuk berpikir kritis" dan bahwa "Ikhwanul Muslimun memberi mereka sarana-sarana tersebut."

Gagasan Zeinab tentang "keluar dari lingkaran" tersebut memperlihatkan kemiripan-kemiripan yang jelas dengan gagasan Vaclav Havel tentang "hidup di dalam kebenaran" (Vladislav, 1986: 36-122). Bagi Zeinab maupun Havel, para elite berkuasa menempatkan warga dalam dominasi mereka dengan memperlemah kemampuan mereka untuk menentang keyakinan-keyakinan dan norma-norma dominan. Keduanya meyakini pandangan bahwa suatu perubahan dalam kesadarandalam hal bagaimana individu-individu melihat dan berhubungan dengan duniadiperlukan sebelum mereka bisa membantu pembebasan mereka sendiri dari penindasan. Menurut Zeinab maupun Havel, sebelum kondisi-kondisi menjadi matang bagi perubahan sosial yang lebih besar, individu harus hidup sesuai dengan keyakinan-keyakinan batinnya sendiri. "Minimal Muslim tersebut harus jujur," ucap Zeinab, menggemakan seruan Havel untuk hidup sedekat mungkin dengan kebenaran.

Namun, di sini kemiripan tersebut berakhir. Meskipun Havel menulis "kebenaran" dengan "k" kecil dan melihat pembebasan sebagai kebebasan dari kekangan-kekangan semua ideologi, Zeinab dan para Islamis lain di Mesir terus memelihara keyakinan mereka akan adanya sebuah Kebenaran

transenden dengan kekuatan penyelamatan. Sementara Havel dan para "anti-politisi" lain di Eropa Timur bertujuan untuk membebaskan individu dari jerat suatu ortodoksi yang mencekik, kalangan Islamis menjanjikan pelepasan dari anarki moral melalui pendirian suatu komunitas yang disatukan dalam ketaatan pada hukum Tuhan.

Untuk mendirikan komunitas ini dan hidup dalam kebenaran, para lulusan yang terlibat dalam jaringan-jaringan Islam secara sadar berusaha untuk memisahkan diri mereka dari pengaruh-pengaruh sekular dan Barat dalam masyarakat. Sebagaimana dijelaskan oleh salah seorang di antaranya, "Kami menjauhkan diri kami dari orang-orang jahat." Lulusan-lulusan lain yang aktif dalam gerakan tersebut memberi tahu saya bahwa mereka dinasihati untuk tidak berhubungan denganpara anggota Gereja Koptik Mesir; sedangkan para lulusan yang lain diperingatkan untuk tidak berhubungan dengan orang-orang asing. Beberapa lulusan menegaskan bahwa para pemimpin, undang-undang, dan adat-kebiasaan sosial Mesir semuanya dibentuk oleh gagasan-gagasan dan institusi-institusi impor yang tidak tepat bagi masyarakat Muslim. Muhammad menunjuk bahwa banyak undang-undang Mesir dipinjam dari Prancis dan Amerika Serikat; Zeinab melihat bahwa sebagian besar pemimpin negeri itu terdidik dalam sekolah-sekolah asing. Pemecahannya, tegas mereka, adalah mencapai kemandirian yang lebih besar dalam komunitas Islam. Sebagaimana yang dikemukakan oleh seorang perempuan muda berkerudung, "Jika saya

berselisih dengan seorang teman, saya tidak akan mengadu pada undang-undang Prancis yang berlaku di negeri ini; sebaliknya, saya akan datang pada seseorang dari lingkaran kami." Ideal-ideal Islamis dengan demikian mendukung suatu "masyarakat-tandingan", yang berjarak dari tatanan sosial dan politik utama.

Kesimpulan

Perdebatan tentang apakah "kepentingan-kepentingan" atau "gagasan-gagasan" merupakan kumpulan faktor utama di balik munculnya aktivisme Islam di Mesir tidak dapat secara tegas dipecahkan untuk mendukung penjelasan yang satu atau yang lain. Suatu penelitian tentang strategi-strategi rekrutmen Islamis di tiga lingkungan urban kelas-menengah-bawah Kairo mengungkapkan bahwa baik "insentif-insentif selektif", yang ditekankan oleh model tindakan kolektif aktor rasional, maupun "bingkai-bingkai" kewajiban moral, yang ditekankan oleh para sarjana yang tertarik pada peran gagasan dalam mobilisasi, membantu memotivasi para pemuda terdidik untuk berpartisipasi dalam gerakan Islam. Penelitian tersebut memperlihatkan pentingnya dakwah Islamis, atau proyek penyebaran ideologi, dalam memunculkan berbagai motif bagi bentuk-bentuk aktivisme Islamis berisiko tinggi yang terkait dengan tawaran gerakan tersebut akan kekuasaan politik. Lebih umum, penelitian tersebut memperlihatkan bahwa pada tataran gagasan-lah kalangan Islamis mencapai keberhasilan terbesar mereka.

Meskipun mobilisasi Islamis tidak membalikkan hubungan-hubungan dominasi ekonomi dan politik yang ada di Mesir, ia mendorong pembentukan suatu subkultur baru yang berjarak dari nilai-nilai dan orientasi lembaga-lembaga dan elite-elite negara negeri tersebut. Subkultur baru ini memberi kerangka ideasional bagi jenis-jenis aktivisme politik baru, yang melingkupi beragam bentuk oposisi (baik dengan kekerasan maupun tanpa kekerasan) terhadap kekuasaan otoriter. Namun bukan Islam per se yang menyebabkan munculnya aktivisme politik. Sebaliknya, batu loncatan ke aktivisme adalah suatu bentuk Islam tertentu yang terideologisasikan, disebarluaskan melalui jaringan-jaringan akar rumput dan diperkuat melalui solidaritas kelompok kecil yang intensif yang dipermudah oleh ikatan-ikatan keluarga, persahabatan, dan tetangga yang ada sebelumnya. Cabang Islam ini bergema dalam nilai-nilai dan pengalaman-pengalaman para calon anggota dan menegaskan bahwa gagasan-gagasan para pemobilisasi juga diyakini oleh mereka yang dimobilisasi.***

Catatan Akhir

1. Bab ini diadaptasi dari Bab 7 buku *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt* (New York: Columbia University Press, 2002). Bab ini juga didasarkan pada penelitian lapangan yang dilakukan di Kairo pada 1990-1991 dan selama perjalanan-perjalanan penelitian yang lebih pendek pada 1993 dan 1997. Nama semua responden diubah untuk melindungi identitas mereka. [Kata Inggris "outreach" yang merupakan istilah kunci dalam bab ini secara harfiah berarti "menjangkau ke luar". Dengan mempertimbangkan makna dan konteks penggunaan kata itu oleh penulis bab ini, kata "outreach" tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia sebagai "—penyunting edisi Indonesia].
2. Kamal Habib dalam beberapa kesempatan diizinkan untuk mengunjungi kampus Universitas Kairo dengan pengawalan bersenjata untuk bertemu dengan penasihatnya saat ia menulis di penjara. Saya mewawancarainya dalam salah satu kunjungan ini.
3. Dalam satu kesempatan, sekelompok perempuan Islamis muda di sebuah lingkungan *sha'bi* menjawab dengan marah pada laporan seorang tetangga bahwa suaminya telah memukulnya dan mengancam untuk melemparkan bayi mereka yang sakit ke luar jendela. "Ia tidak punya hak untuk memperlakukanmu seperti itu," kata salah seorang Islamis tersebut. "Beri tahu dia untuk membaca ini!" Dan ia mengambil sebuah buku tentang hak dan kewajiban perempuan dalam Islam. Jika ia tidak berubah, janji perempuan-perempuan Islamis tersebut kepada tetangga itu, mereka akan menghubungi imam lokal dan memintanya untuk mengeluarkan peringatan tegas kepada suaminya.
4. Kamal Habib dilepaskan dari penjara beberapa tahun kemudian. Sejak saat itu, ia meninggalkan penggunaan kekerasan dan berusaha membentuk partai politik yang menyerukan penerapan hukum Islam.

Sumber Kutipan

Benford, Robert D., dan David A Snow. 2000. "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment." *Annual Reviews in Sociology* 26: 611-39.

Brysk, Alison. 1995. "Hearts and Minds: Bringing Symbolic Politics Back In." *Polity* 27 (Summer): 559-86.

Friedman, Debra, dan Doug McAdam. 1992. "Collective Identity and Activism: Networks, Choices, and the Life of a Social Movement." Dalam Aldon D. Morris dan Carol McClurg Mueller (ed.). *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven: Yale University Press. Hlm. 156-73.

Gamson, William. 1975. *The Strategy of Social Protest*. Homewood, Ill.: Dorsey.

Jasper, James M. 1997. *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press.

Jasper, James M., dan Jane Poulsen. 1995. "Recruiting Strangers and Friends: Moral Shocks and Social Networks in Animal Rights and Anti-Nuclear Protests." *Social Problems* 42, 4 (November): 493-512.

LaraF1a, Enrique, Hank Johnston, dan Joseph R. Gvsfield (ed.). 1994. *New Social Movements: From Ideology to Identity*. Philadelphia: Temple University Press.

McAdam, Doug. 1982. *Political Process and the Development of Black Insurgency*, 1930-1970 Chicago: University of Chicago Press.

—. 1988. *Freedom Summer*. New York: Oxford University Press.

McAdam, Doug, Sidney Tarrow, dan Charles Tilly. 1996. "A Comparative Synthesis on Social Movements and Revolution: Towards an Integrated Perspective." Paper yang dipresentasikan pada pertemuan tahunan the American Political Science Association (APSA), September.

Olson, Mancur. 1965. *The Logic of Collective Action*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Richards, Alan, dan John Waterbury. 1996. *A Political Economy of the Middle East*. Boulder: Westview.

Snow, David A., dan Robert D. Benford. 1988. "Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization." Dalam Bert Klandermans, Hanspeter Kriesi, dan Sidney Tarrow (ed.). *From Structure to Action: Comparing Movement Participation across Cultures, International Social Movement Research*. Jilid 1. Greenwich, Conn.: JAI Press. Hlm. 197-217.

Vladislav, Jan (ed.). 1986. *Vaclav Havel: Living in Truth*. London: Faber and Faber.

Wickham-Crowley, Timothy. 1992. *Guerrillas and Revolution in Latin America.* Princeton, NJ.: Princeton University Press.

Wiktorowicz, Quintan, and Suha Taji-Farouki. 2000. "Islamic Non-Governmental Organizations and Muslim Politics: A Case from Jordan." *Third World Quarterly* 21, 4 (Summer): 685-99.



Aktivisme
Islam

Bab 10

Membuat Perbincangan Diizinkan Islamisme dan Reformasi di Arab Saudi

Gwenn Okruhlik

Kita baru saja mulai memahami bagaimana sebuah gerakan sosial muncul di bawah kondisi-kondisi otoritarianisme politik dan norma-norma sosial kaku yang menghalangi kebebasan berbicara. Pada bab ini, saya akan coba menjelaskan dinamika mobilisasi ketika perkumpulan-perkumpulan dinyatakan terlarang; suara-suara oposisi ketika masyarakat sipil (*civil society*) telah disubversi; dan pengambilan risiko di tengah begitu banyaknya perhatian terhadap urusan pribadi dan perlindungan nama baik keluarga. Bahkan, di tengah hambatan-hambatan semacam itu, sebuah gerakan sosial Islamis yang artikulatif dan kuat muncul di Arab Saudi untuk menentang rezim. Bagaimana kita menjelaskan politik perseteruan (*the politics of contention*) dalam situasi

semacam itu? Para teoretisi mobilisasi sumber daya mungkin akan putus asa mencari jawaban dalam penelitian mereka. Penekanan pada organisasi, struktur, pembuatan-keputusan secara rasional, strategi-strategi rekrutmen, dan pengumpulan sumberdaya untuk menjelaskan munculnya gerakan sosial di dalam situasi-situasi sosio-politik di atas, hanya mengantarkan kita ke jalan buntu. Para sarjana yang berupaya keras untuk "merasionalisasi perseteruan" berpendapat bahwa partisipasi adalah respons yang terukur terhadap kondisi-kondisi objektif marjinalisasi ekonomi dan politik (misalnya Obershall, 1973; McCarthy dan Zald, 1977; Jenkins, 1983). Dalam pendekatan ini, sumber-sumber materialseperti uang, komunikasi, fasilitas, dan tenaga sukareladipandang sebagai kunci bagi mobilisasi sosial dan perkembangan gerakan. Para pemimpin organisasi gerakan sosial menawarkan insentif bagi calon anggota potensial, dan para pengurus gerakan kemudian mengatur tindakan para pengikut. Kebanyakan perhatian difokuskan pada organisasi-organisasi formal, sekalipun jarigan-jaringan informal pada masa belakangan juga semakin memperoleh perhatian serius.1 Namun demikian, yang kurang diberi perhatian adalah proses-proses sosial yang lebih luas yang menjadi konteks pembuatan setiap keputusan dan peran-peran penting perdebatan ideologis dan resonansi simbolis di dalam pembentukan pilihan-pilihan politik.

Untungnya, analisis-analisis yang dikembangkan dari perspektif pembingkaian (*framing*) telah menambah dimensi-dimensi kultural dari sebuah gerakan perlawanan,

memperkaya perhatian yang biasanya diberikan terutama pada dimensi struktural dan pentingnya organisasi seperti dikembangkan di dalam teori mobilisasi sumber daya (*resource mobilization theory*). Ini pengayaan yang sangat dibutuhkan. Bingkai (*frames*) adalah sarana atau alat yang memberi aturan dan pengertian tentang dunia, yang tanpanya dunia akan tampil membingungkan; hal ini berlangsung karena bingkai menawarkan bahasa yang menangkap atau menyusun makna dari berbagai persoalan yang dipertikaikan. Para aktivis gerakan sosial membingkaikan perjuangan politik dengan cara menggemakannya ke publik dan simpatisan-simpatisan fanatik. Ketika sebuah bingkai digaungkan ke tengah masyarakat, menurut Benford dan Snow (2000), bingkai itu harus memiliki kredibilitas empiris, dapat diperbandingkan dengan pengalaman-pengalaman lain, dan kejituan narasi. Dengan kata lain, bingkai harus "cocok" dengan kepercayaan, pengalaman, dan narasi-narasi budaya terdahulu seseorang. Bagi Swidler (1995), gerakan-gerakan sosial dapat memilih kosa kata-kosa kata dan simbol-simbol dari sebuah "kotak perkakas budaya", yang karena itu mereka dapat memberi rancangan umum kepada masyarakat. Dalam karyanya mengenai budaya, Johnston dan Klandermans (1995) berpendapat bahwa gerakan sosial muncul dari apa yang secara kultural telah ada, namun mereka juga adalah sumber utama bagi perubahan budaya.

Karya Williams dan Kubal, khususnya, menambah bahan bacaan mengenai pembingkaian untuk memberikan

alat yang memadai dalam menjelaskan bentuk-bentuk tertentu dari konflik dan perseteruan kepentingan yang dibayangkan terjadi di Arab Saudi. Mereka berpendapat bahwa kontur dari repertoar budaya membatasi sekaligus memfasilitasi perdebatan karena repertoar tersebut memberi batasan jelas antara apa yang dapat dan tidak dapat diterima. Ada batas-batas terhadap apa yang disebut sebagai perilaku yang sah. Sebuah gerakan sosial menemukan ceruknya di dalam wilayah politik dengan bersandar pada simbol-simbol dan retorika yang dikenali (1999: 229). Perhatian mereka, kemudian, adalah kesesuaian antara sebuah bingkai dan lingkungan budaya secara umum, daripada kesesuaian antara sebuah bingkai dan pengalaman seorang individu. Kesesuaian tersebut menentukan gaung sebuah gerakan sosial. Perspektif ini kemudian disegarkan kembali melalui perubahan yang dimungkinkan di dalam repertoar budaya; batasan-batasannya berubah sepanjang waktu. Apa yang sesuai pada satu waktu mungkin memberi jalan bagi sesuatu yang baru, yakni bentuk-bentuk perdebatan yang inovatif.

Menguji hubungan antara bingkai dan budaya dalam hal ini memungkinkan kita memotret perjuangan yang kompleks melalui politik simbolik di Arab Saudi. Hal tersebut memberi bentuk dan makna bagi perjuangan politik dan kemudian memberi sebuah cara berbicara tentang perdebatan politik di Arab Saudi yang lebih dari sekadar deskripsi biasa. Pada bab ini, saya menunjukkan bagaimana kesesuaian antara budaya dan bingkai ini menciptakan aksi dan agen kolektif yang

inovatif di bawah situasi otoritarianisme dan pengawasan ketat. Saya akan mulai dengan memaparkan perbedaan-perbedaan yang melimpah di dalam gerakan sosial Islamis di Arab Saudi dalam rangka menguji dan memperluas penerapan dan kekuatan teori gerakan sosial, dengan tidak memperluas konsep-konsep di luar jangkauan pengertian mereka.[2]

Dalam kasus Arab Saudi, definisi "longgar" dari gerakan sosial adalah titik berangkat yang tepat: sebuah jaringan solidaritas dengan makna budaya yang kuat (Melucci 1985). Identitas komunal dan kerangka budaya jauh lebih relevan dalam hal ini daripada organisasi, hierarki, dan daftar keanggotaan formal. Gerakan sosial mencerminkan dan disalurkan melalui jaringan regional dan kekerabatan, "bentuk-bentuk organisasi nasional yang paling kuat" (McAdam, McCarthy, dan Zald, 1996). Organisasi itu sendiri kebanyakan dilarang secara hukum dan juga tidak disetujui secara sosial. Oleh karena itu, suatu analisis yang terfokus pada struktur sosial yang tertanam sangat dibutuhkan untuk menangkap watak gerakan sosial Islamis di Arab Saudi yang bersifat cair dan tak berbentuk. Penjelasan saya, karena itu, kurang bergantung pada sumber-sumber material yang ada, namun lebih pada kekuatan ide-ide dan sumber daya budaya. Ini tentang artikulasi dan konstruksi kolektif dari sebuah hubungan baru (atau pendefinisian ulang) antara diri (sebagai kaum beriman, warga, atau anggota komunitas) dan otoritas (sebagai ulama atau agamawan, negara, dan keluarga

penguasa). Itu adalah upaya untuk menemukan makna sebagai sebuah bangsa.

Saya menelaah munculnya gerakan sosial Islamis yang muncul bertepatan dengan penempatan tentara Amerika Serikat di wilayah Arab Saudi selama perang Teluk pertama (1990-1991). Mengenai kelahiran gerakan ini, saya memberikan perhatian khusus pada kepedihan yang menggema luas di seluruh negeri; kekuatan struktur sosial yang tertanam; dan sentralitas penulisan (ulang) cerita sejarah untuk melawan kanon-kanon yang mapan. Kasus ini secara khusus menarik mengingat kondisi otoritarianisme dan kepedulian masyarakat untuk menjaga kehormatan keluarga, di mana keduanya menghalangi aksi kolektif. Meski demikian, gerakan ini tetap muncul menentang *status quo*. Saya ingin menunjukkan bahwa repertoar perseteruan ini "cocok" dengan budaya, dan saya berpendapat bahwa kelompok agamawan menganggap aksi kolektif berbahaya bagi masyarakat luas. Perkembangan lebih jauh dari kasus ini adalah bahwa organisasi-organisasi gerakan sosial formal berkembang di wilayah pengasingan—terputus dari gerakan yang normalnya mereka harapkan untuk pimpin. Akhirnya, Arab Saudi adalah salah satu kasus menarik untuk menguji ukuran kegagalan dan kesuksesan gerakan, karena ini adalah sebuah gerakan Islamis dalam sebuah negara yang diperintah oleh sebuah aturan atau hukum agama (syariah).[3]

Tuhan, Para Raja, dan Munculnya Kelompok Agama Sayap Kanan

Al-Saud mendasarkan klaim legitimitasnya pada kesuksesan penaklukan militer pada era 1920-an dan 1930-an dan pada aliansi mereka dengan otoritas agama. Hubungan ini memiliki akar yang jauh, yakni aliansi pada 1744 antara Muhammad ibn Abd al-Wahhab dan Muhammad ibn Saud, sebagai sebuah penggabungan legitimasi agama dan militer yang mungkin sekali pernah diagung-agungkan dalam mitologi masyarakat. Para penerus al-Wahhab masih mendominasi institusi-institusi keagamaan resmi di bawah negara hingga sekarang. Akan tetapi, Islam bagi keluarga al-Saud bagai dua sisi mata pedang. Islam memberi legitimasi kepada mereka sebagai penjaga iman, namun sekaligus memaksa mereka untuk bersikap sesuai dengan hukum agama. Ketika anggota keluarga menyimpang dari jalan lurus, itu berarti mereka mengundang kritikan, karena "hak rezim untuk memerintah" sangat bergantung pada aliansi dengan keluarga al-Wahhab.

Pada dekade terakhir dan seterusnya, "aliansi" antara rezim dan ulama negara (baik pada manisfetasi belakangan maupun akar-akar sejarahnya) telah digugat oleh kaum Islamis oposan karena kedua belah pihak (yakni rezim dan ulama negara) tidak lagi berfungsi sebagai "pengontrol" independen satu sama lain. Kelompok ulama negara (*official clergy*) malah disebut-sebut sangat bergantung pada al-Saud untuk kelangsungan eksistensinya. Mereka dikooptasi, atau "berada

di dalam saku al-Saud." Kelompok ulama negara secara rutin mengeluarkan fatwa yang menjustifikasi kebijakan-kebijakan al-Saud dalam bahasa Islami, bahkan ketika fatwa itu dikritik oleh masyarakat (misalnya, fatwa untuk menjustifikasi kehadiran pasukan AS selama perang Teluk pertama). Sementara keluarga penguasa masih membutuhkan legitimasi yang diberikan oleh ulama, kaum ulama sebenarnya telah tunduk atau terbirokratisasi selama 25 tahun terakhir (Krimly 1992; Piscatori 1983).

Ada dua peristiwa sejarah mengenai oposisi yang begitu penting, yang memberi perbandingan mencolok dengan gerakan Islamis mutakhir. Peristiwa itu adalah pemberontakan Ikhwan pada 1929 dan pengambil-alihan Masjid al-Haram di Mekkah pada 1979 oleh Juhayman al-Utaibi. Dalam dua peristiwa tersebut, legitimasi Islami keluarga al-Saud secara serius ditantang oleh gerakan-gerakan yang berkembang dari jantung pendukung tradisional al-Saud, Najad. Ini berarti bahwa kedua gerakan tersebut tersusun dari kelompok Muwahhidun (berarti "penegas keesaan", yang secara kurang tepat disebut kaum Wahhabi oleh para penentangnya), yang terutama merupakan mazhab pemikiran puritan dan keras. Pada kedua waktu itu, oposisi dibenarkan karena rezim telah menyimpang dari jalan yang telah digariskan oleh al-Quran dan Sunnah. Korupsi adalah tema utamanya, juga ketergantungan kepada Barat.

Selama penaklukan jazirah tersebut pada paruh awal abad ke-20, pendiri Arab Saudi, Abdulaziz, bergantung pada kekuatan perang yang sulit terkalahkan dari kelompok Ikhwan, tentara suku kalangan Muwahhidun, untuk memperluas batas kerajaannya. Ketika segenap kekuatan tempat ia bergantung kemudian berbalik menentang kepemimpinannya (karena ia telah menyimpang dari Islam, korup, dan tergantung pada Barat, Abdulaziz menumpas Ikhwan sebagai kekuatan militer pada Perang Sabalah pada 1930.

Pada 1979, Juhayman al-Utaibi secara paksa mengambil-alih kontrol atas Masjid al-Haram di Mekkah dalam sebuah upaya untuk menjatuhkan keluarga penguasa (Kechichian 1986). Dia adalah cucu seorang tentara Ikhwan. Ia menuduh Raja Fahd telah melakukan korupsi, menyimpang dari jalur Islam, dan tergantung pada Barat. Ia menggemakan kembali apa yang dituduhkan kakeknya kepada Abdulaziz. Al-Utaibi tidak mengumpulkan dukungan yang lebih populer karena dia memilih tempat suci ketimbang istana, tetapi insiden itu mengungkap kerapuhan rezim. Butuh waktu beberapa minggu dan bantuan pasukan khusus Prancis untuk mengeluarkan para pemberontak dari masjid.

Pengambil-alihan Masjid al-Haram pada 1979 adalah satu rangkaian dari kejadian-kejadian menggemparkan lainnya, yang menciptakan sensitivitas politik yang sangat besar dalam rezim tersebut. Khususnya, revolusi Islam di Iran baru saja menumbangkan pemerintahan Shah dan

membangun insititusi-institusi baru di negeri itu. Komunitas Syiah yang telah begitu lama tertekan di bagian Timur Arab Saudi mengorganisasi demonstrasi-demonstrasi terbuka di jalan-jalan di beberapa kota untuk mendukung pemerintahan Iran yang baru. Gejolak ini memicu pengawasan yang ketat terhadap masyarakat, pemberian kekuasaan yang lebih besar bagi *mutawwa'* (karena tidak ada istilah terjemahan yang lebih tepat: polisi masalah moral), dan pembatasan baru terhadap mobilitas dan ekspresi (meskipun janji-janji reformasi terus dilontarkan).

Respons rezim terhadap situasi yang terus memburuk menciptakan dua dekade kelumpuhan politik dan stagnasi sosial. Pertama-tama rezim mengeksekusi para pemberontak yang telah mengambil-alih Masjid al-Haram, lalu menerapkan kontrol ketat atas kehidupan politik dan sosial di negara itu. Daripada berkonfrontasi dengan kalangan agama sayap kanan, Raja Fahd membungkus dirinya dengan jubah Islam, mengubah gelarnya dari "Yang Mulia, Raja Fahd" menjadi "Penjaga Dua Masjid Suci, Raja Fahd". Ia berusaha meningkatkan legitimitas keluarga penguasa dengan mengakomodasi kekuatan Islam.[4]

Karena dituduh menyimpang dari Islam, rezim mencari justifikasi diri dengan memberi kemungkinan bagi kelompok agama sayap kanan untuk lebih leluasa melakukan aktivitas dalam kehidupan di Arab Saudi. Ada pembatasan-pembatasan baru menyangkut pergerakan dan aktivitas pekerja perempuan. Perempuan-perempuan pekerja kehilangan pekerjaannya di

toko-toko, salon-salon, dan Aramco (perusahaan minyak nasional). Mereka diharuskan berpakaian lebih tertutup, bekerja lebih sedikit, dan dilarang tampil di televisi atau surat kabar. Pemisahan berdasarkan jenis kelamin sangat kuat dan semakin diperbesar penerapannya di ruang-ruang publik. Restoran-restoran dan taman-taman hiburan menerapkan tempat terpisah bagi laki-laki dan keluarga (termasuk perempuan). Sementara itu, *Mutawwa'* diberikan keleluasaan yang lebih besar untuk mengawasi perilaku di wilayah publik. Toko-toko kecil dan mal-mal mewah ditutup beberapa waktu sehari selama pelaksanaan salat. Musik hanya bisa dimainkan sendiri-sendiri di rumah. Media yang sudah disensor ketat menjadi jurubicara pemerintah. *mutawwa'* melakukan patroli kapan dan di mana saja. Penafsiran Islam yang sempit dan intoleran (yang dikenal sebagai Wahhabisme di Barat) mendominasi wacana nasional. Sulaiman al-Hattlan, seorang sarjana dan jurnalis Saudi, menjelaskan, "Pelbagai kelompok telah mengakhiri kompetisi dengan kaum fundamentalis yang sekarang dapat tampil lebih konservatif di mata publik" (Arab News, 20 Mei 2002). Islam, tentu saja, selalu diperkuat dan menjadi pusat kehidupan di Arab Saudi. Yang berbeda setelah 1979 adalah hanya ada satu praktik Islam yang diberi wewenang penuh. Yang dikeluarkan dari wacana publik adalah kebanyakan kaum sufi, kelompok Sunni arus-utama, dan kaum Syiah.

Selama 1980-an, sistem pendidikan Islam melahirkan sebuah generasi baru para syeikh, profesor, dan mahasiswa.

Negara menggelontorkan dana yang begitu banyak untuk pengembangan universitas-universitas Islam, bahkan selama periode anjloknya pendapatan dari minyak ketika proyek-proyek lain mengalami kemunduran. Negara juga terus mencari legitimasi bagi rezim melalui penyatuan agama dan negara secara institusional. Universitas Imam Muhammad Ibn Saud di Riyadh, Universitas Islam di Madinah, Universitas Umm Qura di Mekkah terus tumbuh, bahkan ketika program-program lain dipangkas. Pada 1986, lebih dari 16,000 dari 100,000 mahasiswa kerajaan itu mengikuti program studi-studi Islam. Pada awal 1990-an, seperempat mahasiswa dari seluruh universitas terlibat di dalam institusi-institusi agama. Mereka memiliki ide-ide dan sumberdaya: intelektual, komputer, mesin faks, perpustakaan, dan semua hal yang dibutuhkan untuk mobilisasi.[5] Generasi mahasiswa ini bekerja sebagai birokrat, polisi, *mutawwa'*, hakim-hakim syariah, dan khatib di sekitar 20,000 masjid di seantero negeri.

Sebuah kebangkitan Islam melanda negeri tersebut. Bukan tentang politik, juga bukan untuk melawan rezim. Kebangkitan ini menyangkut sistem kepercayaan pribadi dan pesan Islam secara menyeluruh, sebuah fenomena yang dicatat oleh Diane Singerman pada bab 5 dalam buku ini. Beberapa kelompok Islam non-politik dan tanpa kekerasan mulai mengakar sepanjang masa itu. Islam yang mereka anut dan kembangkan adalah yang menyangkut kesadaran spiritual. Mereka bukanlah organisasi formal, tetapi mereka menanamkan rasa identitas kelompok. Mereka mulai dari

kecil, sebagai kelompok-kelompok tertutup, lalu tumbuh membesar, lepas dari kelompok-kelompok bawah tanah.

Kebangkitan itu juga diperkuat oleh para mujahidin Afghan-Arab yang baru saja kembali. Sekitar 12,000 pemuda Arab Saudi berangkat ke Afghanistan untuk berperang melawan Soviet; sekitar 5,000 di antaranya terlatih dan terlibat di dalam peperangan. Pada waktu itu, belum ada yang pernah berpikir bahwa mujahidin akan memerangi rezim mereka; malah mereka memperoleh dukungan dari rezim.

Semua ini menciptakan ladang-ladang subur pembangkangan, yang mencapai puncak pada tumbuhnya gerakan oposisi Islamis selama perang Teluk pertama. Pembangkangan dan justifikasinya diambil dari sejarah para pendahulu pada tahun 1929 dan 1979.

Perang Teluk dan Lahirnya Gerakan Sosial

Perang Teluk 1990-1991, dan terutama penempatan pasukan Amerika Serikat (AS) di Arab Saudi, membawa kerusuhan selama satu dekade. Dengan adanya penempatan tentara, kebangkitan Islam yang sebelumnya banyak bersifat pribadi ditransformasikan ke dalam gerakan politik yang eksplisit dan terorganisasi; maksudnya, banyak penganut Wahhabi beralih menjadi aktivis Salafi.[6] Kebangkitan agama yang terjadi satu dekade sebelumnya berada di wilayah privat dan berfokus ke dalam, dan memfokuskan perhatian pada praktik agama dan norma-norma sosial. Orang-orang beriman mudah dikenali dari *thobes* pendek (pakaian adat

untuk laki-laki), jenggot, dan dilepasnya agal (pengikat) yang melekatkan *ghutra* (penutup kepala) mereka di tempatnya. Perempuan-perempuan dari keluarga mereka semakin dijaga dan dipisahkan secara ketat, kerapkali bahkan hanya di dalam rumah (dirumahkan). Wahhabisme hadir di Arab Saudi selama berabad-abad dan hampir merata di Najad, wilayah pusat negara tersebut. Ia adalah bagian dari mazhab Sunni Hanbali, yang mengandaikan kekhususan lokal (local specificity). Mereka menunjukkan sikap bermusuhan terhadap sufisme ekstrem, pemujaan orang suci, dan tradisi keagamaan populer.

Dengan ditempatkannya pasukan AS selama dan setelah perang Teluk, Wahhabisme ditransformasikan ke dalam gerakan Salafi yang jelas-jelas lebih politis.[7] Yang privat menjadi publik; yang spiritual menjadi politis; norma-norma kekeluargaan terus saling memperkuat satu sama lain; individu menjadi terorganisasi; dan yang awalnya fokus ke dalam hanya dalam hal kepercayaan menjadi visi ke luar mengenai negara dan masyarakat.

Kelompok-kelompok oposisi mengambil posisi di dalam negeri dan semakin meluas di bawah bahasa Islamisme. Pada masa-masa itu terjadi perlawanan sporadis, bahkan perlawanan terhadap perang Teluk terus berlanjut dan individu-individu muncul sebagai simbol oposisi terhadap korupsi al-Saud. Perang telah memunculkan perdebatan yang selama ini hanya ada dalam wilayah pribadi. Generasi baru kaum agamawan menyuarakan opini-opini politik

yang sangat berani pada khutbah-khutbah Jumat, menuntut penarikan mundur pasukan AS, dan menurunkan keluarga penguasa. Perlawanan terhadap kehadiran pangkalan militer AS mencapai titik didihnya.[8]

Sekalipun universitas-universitas agak tertutup untuk perang, masjid-masjid menjadi pusat-pusat khutbah politik, debat ideologis, dan oposisi. Baik masjid maupun rumah-rumah pribadi menjadi tempat berlindung yang paling aman bagi para aktivis oposisi pada masa gejolak ini (Fantasia dan Hirsch 1995). Di tempat-tempat perlindungan ini, cerita-cerita terus dirangkai dan memberi masyarakat perbendaharaan kata untuk menyaring ketidakpuasan mereka. Tempat perlawanan yang aman ini memungkinkan masyarakat membangun alternatif oposisional terhadap sejarah dominan, dogma *status quo*, dan ideologi yang berlaku. Perbincangan dan khutbah-khutbah sosial memberi narasi historis alternatif yang digaungkan di tengah masyarakat dan menambah kekuatan mereka untuk berkonfrontasi dengan kekuatan negara yang begitu perkasa (Swidler 1995). Rekaman-rekaman khutbah rahasia dan selebaran-selebaran bawah tanah diedarkan di jalan-jalan, sekolah-sekolah, dan masjid-masjid.

Ketika perang Teluk meletus, di samping ulama-ulama yang diangkat oleh negara, muncul pula tokoh-tokoh agama pada tingkat rakyat yang semakin berdaya, artikulatif dan vokal,[9] dan sebagai akibatnya muncullah perbedaan antara ulama negara (*official clergy*) dan ulama rakyat atau ulama

populer (*popular clergy*). Ulama-ulama populer memberikan fatwa-fatwa yang berhasil menandingi fatwa-fatwa ulama negara. Sebagai contoh, ketika ulama yang diangkat oleh negara mengeluarkan fatwa yang menjustifikasi keberadaan pasukan AS dengan menggunakan kosa-kata Islam, ulama populer merespons dengan fatwa-fatwa yang mengutuk keberadaan pasukan AS, yang juga didasarkan atas kosa-kata dan penalaran Islam. Fatwa-fatwa oposisi ini kerapkali lebih kredibel daripada opini-opini negara karena dikeluarkan oleh para intelektual yang "independen" dari pemerintah. Al-Faqih menjelaskan, "Rezim al-Saud sebelumnya memiliki legitimitas yang diberikan oleh kaum agamawan mapan [ulama yang diangkat oleh negara]. Rezim saat ini memiliki dua kelompok ulama yang harus dihadapi." Kelompok ulama yang beragam menambah rumit pemerintahan al-Saud.

Beberapa intelektual oposisi ini dipenjara. Salman al-Awdah, seorang pemimpin berpengaruh di Buraydah, telah ditangkap oleh polisi karena kritikannya terhadap kebijakan pemerintah selama perang Teluk dan dilarang menyampaikan khutbah. Di Riyadh, seorang khatib populer, 'Aidh al-Qarni, ditahan karena kritikannya terhadap kehadiran militer luar negeri. Safar al-Hawali, intelektual dari Universitas Imam Muhammad bin Saud, diteror dan akhirnya dipenjara karena mengutarakan pendapatnya bahwa al-Saud telah menyimpang dari jalan lurus al-Quran dan Sunnah.

Pada masa-masa itu, gejolak di masyarakat semakin meningkat secara dramatis. Beberapa kelompok masyarakat memberi petisi kepada Raja Fahd menuntut perubahan politik. Muncul demonstrasi-demonstrasi jalanan, kejadian yang tidak lazim di bawah rezim-rezim otoriter. Perempuan, yang jenuh atas pembatasan ruang geraknya, menyetir di jalan-jalan di Riyadh setelah mencampakkan supir-supir laki-laki asing mereka dari kursi depan mobil mereka. Di tengah kerusuhan domestik, Raja Fahd, yang memerintah sejak 1982, menderita stroke pada 1995, yang membuatnya tidak berdaya. Harga minyak jatuh ke titik terendah selama dua belas tahun terakhir pada 1998, yang memaksa dilakukannya pemangkasan terhadap semua proyek pembangunan. Angka pengangguran dari lulusan universitas membubung tinggi mencapai 30 persen. Pendapatan perkapita menurun drastis, menyusut hingga kurang dari setengah pertumbuhan pada 1981. Masalah sosial baru dalam hal senjata, minuman keras, dan kejahatan juga muncul. Infrastruktur yang sebelumnya menakjubkan mulai ambruk. Hal ini terutama terjadi di rumah-rumah sakit, sekolah-sekolah, dan pelayanan kota, hal-hal yang berkaitan dengan hajat hidup sehari-hari. Untuk pertama kali, perbedaan mencapai titik temu. Orang-orang Saudi merasa bosan dengan pemerintahan *ad hoc* dan menduabaik pemisahan laki-laki maupun perempuan, orang kota atau pedesaan, orang kaya atau miskin, Sunni atau Syiah. Masyarakat memiliki keinginan yang sama tentang tegaknya hukum. Dekade itu adalah masa krisis dan tekanan sosio-ekonomi.

Bentuk-bentuk tekanan yang ada tampak tidak berbahaya. Petisi-petisi formal yang diberikan kepada raja, perempuan yang mengendarai mobil, ulama yang menyampaikan khutbah tidak memperlihatkan ancaman terhadap *status quo* Tetapi, faktanya mereka adalah benih-benih gerakan sosial yang kuat yang mulai membangun kembali wacana dan menciptakan opini-opini politik.

Ketidakpuasan Material dan Simbolik: Pembingkaian Holistik Perseteruan Holistik

Mobilisasi gerakan sosial di Arab Saudi dipersulit oleh berlimpahnya rente (kekayaan minyak) dan realitas otoritarianisme. Hal itu lebih diperumit oleh besarnya perhatian terhadap masalah privat dan kesusilaan. Bagaimana kita dapat menjelaskan politik perseteruan di bawah kondisi-kondisi semacam itu? Sebuah episode perseteruan tidak akan berlanjut menjadi gerakan sosial kecuali para pemimpin dapat menyelami identitas kolektif, rasa ke(tidak) adilan, atau solidaritas (Benford dan Snow 2000). Penyatuan perhatian ideologis dan material dalam pembingkaian rasa ketidakpuasan terhadap rezim menyempurnakan tugas penting itu. Konvergensi perbedaan—menyangkut kritik material dan ideasional terhadap rezim—memberikan kredibilitas, kekuasaan, dan otentisitas kepada gerakan Islamisme di Arab Saudi. Inilah pembingkaian perseteruan agak menyeluruh yang menggema secara luas dan berhasil menuai simpati.

Pertama, kritik ideasional adalah bahwa rezim, di mana ulama negara mengambil bagian di dalamnya, telah keluar dari jalur Islam yang benar. Rujukan historisnya jelas. Para aktivis gerakan menekankan bahwa ulama negara adalah masalah serius karena merekalah yang telah meyakinkan masyarakat bahwa al-Saud itu Islami. Al-Fawwaz berpendapat, "Ulama-ulama korup ini hanya memperlihatkan sisi baik al-Saud. Ada banyak informasi keliru di masyarakat kita. Kita harus mengikuti Islam yang benar sebagaimana yang dipahami oleh Nabi dan sahabat-sahabatnya, bukan sebagaimana yang dikatakan oleh para ulama korup. Soalnya, bukanlah seberapa menderita diri kalian, tetapi sejauhmana rezim menyimpang dari Islam." Al Mass'ari menjelaskan, "Wahhabi di Arab Saudi saat ini tidak menunjukkan secara tepat para pendahulu mana yang seharusnya kita rujuk, karena hal itu akan membalikkan argumentasi mereka mengenai otoritas dan ketaatan. Jika betul-betul membaca bahan awalnya, kita akan melihat bahwa para pendahulu itu tidak menganjurkan ketaatan buta pada pemerintahan yang tidak adil, melainkan [menganjurkan untuk] memberontak85.. Tulisan-tulisan mereka membahayakan posisi al-Saud, karena itu, mereka dikeluarkan dari perbincangan." Bagi al-Faqih, perbedaan antara ulama tua dan ulama generasi baru amatlah besar: "Ulama tua percaya bahwa pemerintah adalah bayang-bayang Tuhan di bumi dan tidak dapat dikritik secara terbuka di ruang publik. Bagi ulama baru, pemerintah bukanlah wakil Tuhan. Ulama-ulama itu keluar untuk melakukan kritik terhadap

pemerintah, bekerja untuk perubahan, dan mengambil risiko untuk mengoreksi ketidakadilan." Semua mengeluhkan represi, otoritarianisme, dan tiadanya perwakilan dalam sistem politik.

Kedua, dalam pengertian material, telah ada penghapusan pakta kesepakatanatau kontrak sosialdi Arab Saudi yang secara tradisional mendefisinikan hubungan antara negara dan masyarakat. Orang-orang Saudi merujuk kepada peristiwa-peristiwa sejarah yang khusus sebagai pakta, dan ada tiga pakta kesepakatan yang sering dirujuk oleh orang-orang Saudi sekarang ini: pakta yang dibuat oleh Abdul Aziz dan perwakilan keluarga utama; antara Abdul Aziz dan ulama; dan antara Abdul Aziz dan pemuka-pemuka Hijaz. Pakta-pakta ini dianggap melindungi warga negara dan ulama dari jangkauan negara dengan memberikan ruang terpisah bagi mereka. Di mata kebanyakan orang Saudi, ketiga kesepakatan itu semuanya telah dilanggar.

Semua aktivis Islamis merespons penghapusan yang diberikan dengan menerapkan pembagian publik dan politik komersial dan pribadi. Ada kebencian kolektif terhadap korupsi dan bagian yang diterima oleh beberapa pangeran. Semua menyeru penghentian campur tangan keluarga penguasa ke dalam kehidupan pribadi, terutama pendaftaran tanah atas nama kerajaan dan intervensi ke dalam urusan pribadi. Al-Mass'ari mencatat bahwa pangeran-pangeran bahkan mencampuri bisnis-bisnis kecil tempat masyarakat

menggantungkan hidup. Sekarang al-Saud mengendalikan toko-toko pakaian, toko-toko grosir, dan tempat-tempat reparasi mobil. Dalam pengertian yang lebih umum, semua menyesalkan salah urus, ketimpangan distribusi, dan pemborosan aset-aset nasional. Banyaknya belanja untuk keperluan militer, misalnya, adalah bukti ketidakberesan. Sebuah catatan bernada penolakan menyatakan: "Demikian merajalelanya korupsi sehingga rakyat kebanyakan menjadi muak, seperti halnya para intelektual dan pembaru" (*Middle East Mirror*, 30 Juni 1999). Aktivis-aktivis lain mengemukakan pandangan: "Pangeran-pangeran itulah yang menjalankan bisnis minuman keras, senjata, dan prostitusi! Itu adalah wilayah pangeran."

Apa yang membuat suasana ini menjadi tidak adil adalah bahwa mereka tidak berjalan di atas jalan lurus Islam dan tidak memenuhi kontrak sosial yang ditetapkan pada masa-masa awal pendirian negeri tersebut. Penyimpangan distribusi dan otoritarianisme memang menjadi masalah, tetapi yang berkembang di tengah masyarakat adalah kurangnya kondisi objektif dan seterusnya bahwa *hal itu seharusnya tidak berlangsung demikian*. Gerakan sosial Islam secara efektif menangkap sentimen ini, dan kritik menyeluruh tersebut mengarah kepada penegosiasian kembali kontrak sosial dan pendefinisian-ulang aturan permainan.

Membingkai Sejarah: Konstruksi Dominan dan Konstruksi Alternatif

Brysk menjelaskan bahwa narasi-narasi kontra-hegemoni adalah bentuk tumbuhnya kesadaran politik, untuk membuka hati dan mengubah pikiran. Akhirnya, orang mungkin mengubah perilaku politik. Untuk mendekonstruksi aturan tersebut, atau kebijaksanaan yang diterima, sejarah ditulis kembali untuk menghubungkan antara sejarah personal dan sosial. Brysk berpendapat bahwa politik simbolik yang sukses harus tepat secara kultural, memiliki preseden historis, didukung oleh simbol-simbol lain, dan memberi tanda untuk melakukan aksi. Ia menulis, "Membingkai kembali (*reframing*) berarti memberi nama kembali (*renaming*), dan pemberian nama kembali berarti melakukan klaim kembali (*reclaiming*) (1995: 57).

Narasi atau kanon dominan di Arab Saudi dicatat ulang di dalam buku-buku teks sejarah, museum nasional, dan media yang dijalankan oleh negara. Ia menceritakan tentang sejarah keemasan negara di bawah pemimpin bijaksana Abdul Aziz, yang menyatukan beragam suku dan wilayah. Ia menikahi putri dari semua suku yang ditaklukkan untuk memberi mereka "suara" dan menanamkan pada diri mereka rasa kebangsaan. Kota demi kota "membuka gerbangnya" untuk kekuatan militernya, dan Islam dipeluk oleh al-Saud.

Semua aktivis oposisi Islamis memaparkan narasi historis ini, dan konstruksi-konstruksi sejarah alternatif dirangkai semata-mata berdasarkan versi dominan ini.

Sejarah oposisional adalah cerita-cerita yang koheren, rumit dan konsisten secara internal, serta dirangkai dari benang-benang bahasa dan simbol kultural yang berkembang di masyarakat yang terbagi menurut wilayah, gender, status, dan kelas. Memaparkan periode yang sama sebagai sejarah negara, cerita ini sesungguhnya adalah cerita penaklukan dan bukan penyatuan semata-mata; kekerasan ketimbang kebijaksanaan; pembantaian ketimbang pembukaan gerbang; penyalahgunaan Islam ketimbang memeluknya. Seorang aktivis mengemukakan bahwa pernikahan itu "adalah bentuk penaklukan suku, semacam sogokan. Dan itu sungguh tidak Islami." Lebih jauh, aktivis-aktivis gerakan semuanya mengembangkan analogi sejarah dengan hati-hati untuk memperbandingkannya dengan politik Arab Saudi saat ini. Hal ini termasuk episode-episode sejarah dengan ulama korup dan yang baik, gerakan reformasi sebelumnya, masalah dengan intervensi orang asing, dan pelajaran dari Afganistan dan Iran.[10] Sejarah-sejarah alternatif juga berbicara dengan fasih mengenai kontrak-kontrak sosial pada masa lalu, yakni, kesepakatan mengenai pemisahan politik dari ekonomi. Akhirnya, mereka mengemukakan konsekuensi politik, ekonomi, dan sosial yang buruk dari ledakan minyak daripada menaruh perhatian pada kegemilangan eksplorasi teknologi. Seorang aktivis mengemukakan, "Kita harus mengapresiasi sejarah, tetapi itu berbeda dengan yang telah dikatakan orang." Ini dikemukakan oleh seorang Syiah yang disebut sebagai kanak-kanak, "Ibn akhi (anak laki-laki dari saudara

laki-lakiku), tidak percaya terhadap apapun yang tertulis, terutama hal-hal yang menyangkut agama." Syiah, tentu saja, kebanyakan dihapus dari sejarah resmi negeri tersebut.[11]

Menyebarkan Bingkai: Kekuatan Struktur Sosial yang Tertanam

Semua aktivis gerakan mengakui kekuatan dan keberlangsungan struktur sosial yang tertanam di Arab Saudi. Buktinya ada dalam bahasa dan strategi-strategi mereka. Kaum Islamis secara eksplisit menyatakan struktur sosial yang tertanam bekerja dengan sangat kuat di dalam aktivitas mereka dan menjadi sumber kekuatan. Intinya adalah bahwa pemimpin-pemimpin oposisi bekerja di dalam struktur sosial ini, alih-alih mencoba membuangnya. Seseorang memberi komentar, "Kita harus bekerja di dalam kerangka ini sampai kita memiliki dominasi, kemudian kita akan bekerja untuk gambar [hal] yang lebih besar."

Aktivis-aktivis oposisi yang berbasis di London mengakui pentingnya hubungan dengan struktur ini. Seorang lain memberi titik tekan pada tingkat mobilisasi pedesaan. Ia terjun ke desa-desa, dan jaringannya didengar melalui khutbah-khutbah setiap minggu. Para aktivis level pedesaan berkomunikasi dengannya di London tentang pembangunan daerah. Seorang yang lain menggambarkan perbedaan antara komunitas yang menetap dan komunitas Badui mengenai komitmen terhadap perubahan. Komunitas Badui, ungkapnya,

adalah orang-orang temperamental; komunitas yang menetap lebih dapat diandalkan dan konsisten dalam kepercayaannya dan lebih mungkin melakukan aksi. Orang-orang desa, menurut dia, lebih dapat diandalkan ketimbang orang-orang kota. Dan seperti koleganya, ia mengatakan bahwa ia menemukan dukungan yang berkesinambungan di sana.

Banyak contoh yang mengilustrasikan kekuatan struktur sosial yang tertanam ini. Aktivis-aktivis oposisi ini, yang hidup di luar negeri, menjaga kesadaran tentang asal-usul dan status kekeluargaan mereka. Kritik pedas mereka terhadap keluarga penguasa diperkuat dengan menurunkan nilai atau status asal-usul keluarga mereka. Sebagai contoh, "al-Saud hanyalah bagian kecil dari suku kecil," "keluarga tersebut tidak memiliki status yang dihormati sebagai sebuah kelompok," "al-Saud pada dasarnya adalah orang luar," dan "mereka adalah orang-orang pinggiran dalam status kesukuan." Lebih jauh, semua aktivis di London membuat referensi terhadap pentingnya jaringan keluarga dalam memobilisasi dukungan di negeri tersebut. Seseorang bahkan mengemukakan tentang status kekerabatan dari para aktivis oposisi yang lain, dengan mengatakan, "Keluarganya, anda tahu, berasal dari para budak."

Semua pemimpin ini mengakui norma-norma susila yang diambil dari struktur sosial Saudi. Perilaku di dunia publik (di setiap tempat di luar rumah) diatur oleh norma-norma yang telah ditentukan, dan urusan keluarga selalu

"dijaga." Tidak hanya tindakan kolektif melawan hukum di Arab Saudi, bahkan potensi untuk tindakan kolektif juga dilarang melalui kebijakan yang begitu banyak memerhatikan masalah masyarakat. Mass'ari menjelaskan, "Masyarakat semakin hilang dan lebih terbuka 60-70 tahun lalu. Abdul Aziz dan anak-anaknya telah memperlemah organisasi sipil dan melarang kebebasan berbicara." Ia berpendapat bahwa asal muasal perhatian yang begitu besar terhadap masalah pribadi dan kesusilaan adalah politik, bukan sosial. Kesesuaian, keleluasaan, dan pembatasan terhadap ekspresi diperkuat oleh negara. Masalahnya adalah bahwa hal itu telah mendarah daging secara sosial dan diinternalisasi oleh masyarakat. Hal inilah yang membuat perubahan menjadi susah dan menciptakan masalah-masalah strategis dan logis yang signifikan dalam mobilisasi gerakan yang harus diatasi jika aktivisme Islami hendak berhasil dalam skala massa.12

Agency by Proxy: Nasihat sebagai Aksi Kolektif

Pada musim semi 1991, 52 sarjana agama, hakim, dan profesor universitas menggunakan bahasa yang langsung dan kuat untuk menuntut pemulihan nilai-nilai Islam. Petisi tersebut secara eksplisit mengajukan 12 tuntutan untuk mereformasi kehidupan politik, mencakup majelis permusyawaratan, sistem peradilan yang tidak berpihak, redistribusi kekayaan, mengakhiri korupsi, dan penegakan hukum agama (Dekmejian, 1994).

Kemudian, pada Juli 1992, 107 ulama menandatangani "memorandum nasihat" (*muzakharat al-nasihah*) dan kemudian menyerahkannya kepada Raja Fahd. Pada mulanya Fahd menolak menerima dokumen setebal 46 halaman tersebut. Petisi itu bahkan lebih berani dan semakin menantang daripada petisi yang dirumuskan setahun sebelumnya. Nadanya bersifat terus-terang; tuntutannya spesifik. Para pembuat petisi menyesalkan "kekacauan total dalam ekonomi dan masyarakat, merebaknya penyuapan, favoritisme, dan sangat rapuhnya pengadilan." Mereka mengkritik semua aspek kebijakan luar negeri dan domestik, dan menuntut penerapan hukum Islam yang lebih ketat. Pemerintah tergoncang karena begitu banyak orang yang semula dikira sebagai pilar bagi rezim ternyata mendukung tuntutan perubahan yang demikian menyeluruh. Keluarga penguasa tidak hanya terganggu oleh isi petisi tersebut, tetapi juga dengan cara petisi itu memperoleh publisitas. Petisi tersebut disebar ke sekolah-sekolah dan masjid-masjid sebelum raja melihatnya. Karena petisi itu membatalkan norma privasi dalam diskusi politik, Majelis Tinggi Ulama mengutuk publikasi dan penyebaran petisi tersebut.

Ketika pandangan keagamaan dalam memorandum nasihat itu disampaikan kepada Raja Fahd, secara signifikan hal itu mengubah perbincangan politik di Arab Saudi. Itu adalah sebuah aksi kolektif inovatif yang dilakukan secara serius. *Muzakarah al-Nasihah* memberi izin kepada masyarakat untuk berbicara mengenai politik dan agama di Arab Saudi,

sebuah hak yang telah lama mereka tolak. Tanpa izin ini, tidak ada kesempatan yang mungkin muncul, dan izin harus datang dengan kosa kata Islami dan dari otoritas Islam. Hanya izin yang didasarkan pada ajaran Islam yang dapat mengatasi hukum negara dan sensor yang berasal dari norma sosial. Nasihat memberikan "pembebasan pemikiran" kepada orang-orang awam Saudi (McAdam 1982) karena ia memberi izin kepada masyarakat untuk berbicara. Hal itu membebaskan mereka dari belenggu masa lalu serta kekhawatiran untuk berbicara.

Agensi, atau pemberdayaan untuk memengaruhi perubahan, tidak berkembang di kalangan masyarakat Saudi karena kekhawatiran yang sangat besar terhadap tindakan balas-dendam. Namun, dengan tindakan berani menyampaikan nasihat kepada raja, ulama populer mengambil alih risiko aktivitas politik dari masyarakat Saudi yang ragu-ragu menyampaikan aspirasinya. Ulama populer menggunakan suara mereka untuk menumbuhkan rasa percaya diri masyarakat. Nasihat itu memberikan kepada masyarakat sesuatu yang bisa kita sebut sebagai "pemberdayaan melalui pemberian mandat" (*agency by proxy*).

Perangkat yang paling penting agar *agency by proxy* dapat berjalan adalah kepercayaan. Kepercayaan penting untuk artikulasi, transmisi, dan resonansi ide-ide yang melawan *status quo*. Meski masyarakat Saudi meragukan kemampuan mereka sendiri untuk mengubah sistem, mereka memiliki

keyakinan kuat terhadap Islam. Ulama-ulama populer dapat memperkuat perasaan agensi terpendam yang gagal dimunculkan oleh masyarakat (Gamson 1995). Kaum Islamis membuka kran kritisisme di kerajaan tersebut dengan meminta hak untuk menyampaikan nasihat Islam kepada penguasa (yaitu, memorandum nasihat). Sekali terbuka, hal itu tidak akan pernah tertutup lagi.

Dogma *status quo* yang membuat perseteruan semacam itu menjadi tidak terpikirkan di dalam teori gerakan sosial karena ketakpantasan dalam bersikap di ruang publik tercermin di dalam setiap unit keluarga di Arab Saudi. Debat media dan kegemparan publik tidak dapat diterima, tetapi menasihati raja adalah bentuk kritisisme legal yang ada sejak lama. Beberapa orang berpendapat bahwa hal itu juga adalah sebuah kewajiban masyarakat. Petisi-petisi yang ditulis untuk raja dianggap sebanding dengan bentuk organisasi nasional dan dogma *status quo* di Arab Saudi. Dogma tersebut harus dikemukakan sedikit-sedikit karena butuh setidaknya dua syarat untuk memberi nasihat kepada raja: nasihat kepada raja hanya dapat dilakukan secara pribadi dan hanya oleh ulama. (Nasihat harus beredar di masyarakat sebelum sampai kepada raja. Kemudian, meski pada kenyataannya hanya para ulama negaralah yang dapat menyampaikan nasihat kepada raja, ulama pada level populer tidak secara eksplisit dihalangi untuk itu.) Tuntutan reformasi melalui hak untuk memberi nasihat "sesuai" dengan repertoar budaya yang diakui (Williams dan Kubal 1999).

Lebih jauh, pembebasan kognitif yang penting untuk keberlanjutan gerakan kurang diarahkan untuk membentuk aksi kolektif (sebagaimana yang diantisipasi oleh McAdam) dan lebih banyak untuk konstruksi identitas umum. Pada masa itu tidak ada rasa identitas kolektif di negara tersebut (setidaknya yang muncul pada saat ini). Oleh karenanya aksi kolektif bukanlah tujuan akhirnya; konstruksi makna sebagai sebuah bangsalah yang menjadi tujuan akhirnya. Mobilisasi yang berhasil kurang berorientasi pada aksi dan lebih banyak dalam hal identifikasi, justifikasi, dan legitimasi terhadap narasi-narasi kontra-hegemoni. Hanya Islam yang akan berhasil melakukannya.

Kenapa Islamisme? Mendompleng Bingkai yang Efektif

Beberapa bingkai yang lain pernah digunakan untuk memengaruhi reformasi di Arab Saudi, tetapi tidak ada satupun yang dapat mencegah munculnya banyak perpecahan sosial di negara tersebut. Pada waktu perang Teluk, petisi pertama yang diberikan kepada raja ditandatangani oleh kaum "liberal," yaitu, para reformis yang tidak memiliki kesadaran Islamis dalam upaya politiknya. Mereka mengutuk korupsi dan otoritarianisme kerajaan, tetapi petisi mereka tidak memiliki gaung di tengah masyarakat. Masyarakat menyebutnya "menjilat" dan "membebek" berdasarkan janji kesetiaan terhadap keluarga penguasa.

Ketika perempuan-perempuan mendepak supir-supir asingnya dan menyetir mobil di jalan-jalan Riyadh, bingkai

gender ini hanya menarik bagi segelintir masyarakat—dan dukungannya tidak muncul di ruang publik karena khawatir mencemarkan nama baik keluarga. Williams dan Kubal (1999) berpendapat bahwa bingkai aksi kolektif yang berhasil harus memiliki pusat daya tarik dalam repertoar tersebut; sebaliknya, mereka tidak akan diuntungkan di dalam pertarungan politik bagi makna simbolik publik. Di Arab Saudi pada masa itu, adalah sesuatu yang tak terpikirkan bila seorang perempuan menyetir mobil sendiri—aksi tersebut tidak sesuai dengan repertoar budaya yang sah.

Secara historis, bingkai-bingkai lain yang tidak lumrah masih coba dimunculkan dan didorong menjadi aksi. Para pebisnis swasta menjadi kelompok vokal dan lebih terorganisir dalam melancarkan kritik terhadap masalah salah-urus di negeri itu. Tetapi, para pengamat menuduh mereka telah ditunggangi oleh rezim yang mereka kritik (tergantung kepada adanya tanda terima kontrak). Kelompok nasionalis (*al-watanyun*) mencoba mengusung reformasi yang lebih luas, tetapi beberapa rasa identitas nasional telah dilanggar oleh identitas yang lebih menonjol seperti keluarga, daerah, dan Islam. Sebuah bingkai yang cukup memiliki gaung adalah identitas kedaerahan; tetapi dengan alasan yang jelas, identitas kedaerahan tidak membawa-bawa negara.

Karena kelompok Islamis tidak bekerja di ruang hampa (mereka sangat lekat dengan jaringan komunal, daerah, dan ekonomi ini), jelas merekalah yang lebih artikulatif dan

kuat dibanding dengan kekuatan-kekuatan sosial lain di Arab Saudi. Mereka terorganisir secara lebih baik dan lebih kohesif daripada kekuatan-kekuatan sosial yang lain, dan kendati gerakan Islamis memperoleh tantangan dari al-Saud, keluarga penguasa tidak dapat dengan mudah membatalkan atau melawan argumentasi kelompok Islamis, karena hak pemerintahan mereka secara kental juga berpijak pada landasan Islam. Praktik-praktik otoritarian rezim, semua organisasi, perkumpulan, dan ekspresi dikontrol secara ketat. Islamisme adalah satu-satunya suara yang terbukti begitu susah ditolak secara resmi. Akibatnya, kelompok Islamis dapat mengungkapkan keluhan banyak orang. Keluhan-keluhan material dan ideasional diartikulasikan oleh gerakan sosial Islamis yang diakui secara umum oleh kekuatan-kekuatan sosial lain di Arab Saudi (apakah Sunni atau Syiah yang berbeda pandangan, perempuan, kelompok-kelompok pengusaha, daerah-daerah, jaringan sosial urban, atau nasionalis). Kendati masyarakat mungkin tidak setuju dengan strategi dan tujuan akhir gerakan oposisi, mereka setuju mengenai pelbagai keluhan. Adapun perihal pertanyaan-pertanyaan politis tentang keterdugaan, regularitas, dan rule of law, ada sebuah konsensus.

Karena konvergensi berbagai keluhan, kekuatan-kekuatan sosial yang lain tampaknya dapat dibilang menjadi "pendompleng" di punggung gerakan sosial Islamis. Gerakan Islamislah yang secara suka rela mengambil risiko dan terdorong ke tepi jurang. Mereka memberikan kritik material

dan simbolik yang meyakinkan terhadap rezim; dan mereka bekerja di dalam struktur sosial yang diterima di Arab Saudi, yaitu jaringan horizontal keluarga dan kesukuan. Itulah gerakan Islamis yang menggabungkan diri ke dalam aksi duduk dan protes. Mereka dipenjara, dikucilkan, dan disiksa. Adalah kelompok Islamis yang menjadi penentang rezim yang paling utama melalui organisasi tanpa bentuk mereka dalam bentuk kelompok-kelompok belajar di seantero negeri. Kelompok Islamis juga yang bertanggung-jawab terhadap bom di Dhahran dan Riyadh. Dan kelompok Islamis juga yang menarik perhatian internasional untuk masalah internal melalui fax, internet, dan pers. Tentu saja Islam adalah satu idiom gerakan yang secara efektif dapat melintasi perbedaan gender, daerah, kelas, dan status sosial. Kekuatan-kekuatan sosial lain akan memperoleh keuntungan dari sini, ketika mereka memberi perhatian terhadap masalah pembagian wilayah publik dan privat dan menyeru tentang keterdugaan dan regularitas. Akan tetapi kelompok Islamis di Arab Saudi melakukan konfrontasi dengan rezim secara serampangan pada isu-isu seperti korupsi, salah-urus, perilaku, memori terhadap sejarah.[13]

Kesimpulan

Sampai tiga tahun lalu, orang terbiasa menyebut Islamisme sebagai gerakan yang gagal di Arab Saudi, atau paling banter sebagai reaksi singkat di tingkat domestik pada pasca-perang. Para pengamat berpendapat bahwa Islamisme telah digagalkan atau dikooptasi oleh rezim al-Saud karena

syeikh-syeikh dan para oposan kurang vokal daripada sebelumnya. Semua ini keliru. Para pengamat yang keliru ini menggunakan ukuran yang tidak tepat, yakni hanya melihat "penggulingan rezim" sebagai tolok ukur keberhasilan. Faktanya, tekanan kelompok Islamis telah melakukan langkah-langkah yang signifikan menuju reformasi, baik dalam kebijakan maupun dalam wacana. Sebagai contoh, tidak mungkin Raja Fahd membuat dewan musyawarah pada 1992 tanpa tekanan dari kelompok Islamis (yang terus-menerus dijanjikan sejak 1975) atau membuat dewan-dewan di tingkat provinsi, sampai kemudian memperbanyak keanggotaan dewan dari 60 menjadi 90. Yang lebih penting, Pengeran Mahkota Abdullah akan sulit memenangkan suksesi melawan Sultan dan saudara-saudaranya menyusul penyakit stroke yang diderita Raja Fahd pada 1995 sekiranya bukan karena kekuatan suara Islamis di Arab Saudi. Setelah mengonsolidasi kekuatannya pada pertarungan di akhir 1998, Abdullah mengizinkan ulama populer untuk mengeluarkan pendapat, dan ia mengekang gaya hidup mewah para pangeran. Ia melakukan pembatasan terhadap para pangeran yang mendapat layanan telepon, air, pesawat, dan listrik secara gratis, dan ia membayarkan pinjaman pemerintah kepada para petani dan kontraktor. Ia membatasi anggota-anggota keluarga penguasa yang dapat terlibat di dalam usaha yang berhubungan dengan minyak. Ini sangat penting karena masyarakat sudah menginginkan hal ini dilakukan oleh Fahd

sejak bertahun-tahun yang lalu. Kaum Islamis saat ini memiliki kekuatan untuk mengemukakan isu tersebut.

Abdullah harus melakukan kesepakatan dengan ulama yang melakukan perlawanan. Jelas bahwa dia harus merespon kaum Islamis dengan cara memberikan jaminan konsesi terhadap oposisi dan menjaga posisi keluarga kerajaan. Pada musim panas 1999, ia membebaskan para syeikh populer yang telah dipenjarakan. Ia mengizinkan pers untuk sedikit lebih santai daripada sebelumnya dan secara terbuka mengeritik kebijakan AS di Israel dan Palestina. Satu bulan setelah 11 September, Abdullah masih memanggil beberapa otoritas keagamaan. Dia mengingatkan mereka untuk berhati-hati dalam retorikanya dan tidak "menyulut emosi atau saling memprovokasi." Ia mendesak mereka untuk menghindari komentar-komentar yang menghanyutkan dan "menimbang-nimbang setiap kata sebelum mengucapkannya." Peran Islamisme pasca pertarungan suksesi Abdullah akan menunjukkan kepada kita koherensi, kesinambungan, dan kekuatan gerakan sosial ini dalam penulisan kembali sejarah dan reformulasi perjanjian di Arab Saudi.

Yang lebih penting dilakukan oleh kaum Islamis daripada sekadar memengaruhi adalah mengambil-alih wacana di Arab Saudi. Di atas segalanya, menurut saya, perjuangan gerakan Islamis telah membuat perbincangan diizinkan di Arab Saudi. Ini adalah sebuah prestasi yang luar biasa besar di bawah situasi otoritarian di negara tersebut. Ide-ide yang dimiliki

oleh kelompok oposisi menjadi sesuatu yang normal. Kaum Islamis mengajukan sebuah negosiasi kontrak sosial di Arab Saudi dan versi-versi sejarah alternatif. Al-Saud menduduki semua posisi otoritas, tetapi sekarang mereka harus membuat beberapa kompromi yang sesuai dengan kritik ideologis, material, dan historis yang diartikulasikan dengan sangat fasih oleh kelompok Islamis. Ini adalah ukuran kesuksesan, bukan tanda gerakan sosial Islamis yang kehabisan tenaga.

Jika Anda mengukur kesuksesan sebuah gerakan dengan perubahan rezim, maka tentu saja kelompok Islamis telah gagal di Arab Saudi. Tetapi, jika Anda mengukur kesuksesan dengan wacana dan makna, maka jelas kelompok Islamis telah sukses. Mereka telah memberi kepada masyarakat bahan-bahan dan simbol-simbol untuk digunakan ketika berhadapan dengan kekuatan institusi negara yang begitu besar. Kesuksesan sebuah gerakan dapat ditentukan melalui "transformasi yang ditempa di dalam budaya dan kesadaran, dalam definisi diri kolektif, dan dalam makna yang membentuk kehidupan sehari-hari" (Polletta, 1997: 432). Resonansi, menurut Williams dan Kubal (1999), adalah ukuran kesuksesan—itulah penerimaan tantangan simbolik dalam level budaya yang lebih luas. Tujuan dari gerakan sosial Islamis di Arab Saudi bukan semata-mata mobilisasi dan aksi kolektif; lebih dari itu, ia harus mampu menumbuhkan dukungan terhadap aksi kolektif yang telah ada.

Sekarang ketika perbincangan menjadi lebih dimungkinkan, perdebatan-perdebatan yang secara luas muncul di Arab Saudi saat ini adalah mengenai konstruksi makna sebagai sebuah bangsa. Masyarakat sedang berbicara tentang terma-terma dan muatan kebersamaan mereka dan tentang apa yang dimaksud dengan "orang Saudi," dengan kata lain masalah kewarganegaraan. Adalah kelompok Islamis yang memulai perbincangan nasionalnya mengenai apa yang dimaksud memiliki atau tentang hubungan keluarga penguasa, negara, warga negara, dan agama. Ini bukanlah prestasi yang kecil di Arab Saudi, yang pada satu dekade lalu menganggap kritik paling kontroversial yang dapat dipublikasikan secara tertulis adalah keberatan-keberatan orang tua mengenai makan siang di sekolah.

Kerangka Islamis jelas sangat penting untuk mendorong perdebatan nasional yang lebih jauh. Tanpa kerangka Islamis, keran kritisisme akan tetap tertutup. Sekali terbuka, kritisisme akan menyembur seterusnya. Dalam banyak cara, gerakan sosial Islamis fokus kepada tujuan yang mungkin tidak secara khusus Islami. Dalam banyak percakapan dengan para aktivis, begitu mereka mulai secara terbuka mengemukakan keluhan-keluhan mereka, saya mendesak dengan pertanyaan yang lebih substansial mengenai tujuan mereka. Ketika saya bertanya, "Apa yang kamu ingin capai? Apa negara idealmu?" Saya diberi daftar pekerjaan rumah reformasi yang mencakup pemilihan umum, syariah, problem perwakilan, media yang terbuka, kelompok ulama yang bersaing, hak-hak, konstitusi

tertulis, kepemilikan publik atas sumberdaya, partai-partai, dan, yang lebih penting, pengadilan independen. Saya kemudian bertanya, “Tetapi apa yang akan kamu setujui? Apa yang akan kamu setujui dalam tujuan tersebut?” Jawabannya otomatis: “Polisi berhenti menelepon dan memberi hak untuk berorganisasi.”

Banyak kelompok Islamis di Arab Saudi, kemudian, mengadvokasi kebebasan berekspresi dan kebebasan berserikat. Hal itu tentu sesuai dengan Islam, tetapi tidak aneh bagi kerangka Islamis. Bahasa, referensi, dan organisasi adalah Islamis; tujuannya bersifat umum bagi kerangka-kerangka alternatif yang lain. Karena konvergensi yang ada ini, gerakan reformis mungkin ditransformasikan secara khusus dari gerakan Islamis kepada sebuah gerakan nasionalis yang memiliki akar dalam Islam. Di Arab Saudi, mungkin jubah kepemimpinan gerakan reformis akan menumpang kepada kekuatan sosial lain yang posisinya lebih baik untuk mencapai tujuan normatif yang telah sesuai dengan tujuan kelompok Islamis (transparansi, regularitas, hukum, hak-hak). Kerangka utama selanjutnya mungkin adalah tentang identitas nasional atau kewarganegaraan, tentang makna dan memori.

Catatan Akhir

Saya berterima kasih kepada para peserta diskusi panel MESA 1998 tentang Kebudayaan, Ideologi dan Mobilisasi dalam Gerakan Sosial, dan peserta diskusi panel APSA 1999 tentang Gerakan Sosial dan Demokrasi: Teori dan Praktik, Kiren Aziz Chaudry, Dale Eickelman, Suzanne Maloney, Rich Martin, David Medicoff, Mary Ann Tetreault, dan Carrie Rosefsky Wickham. Untuk kritik dan dukungan yang tidak ternilai saya berterima kasih kepada Patrick Conge. Analisis di bab ini sebagian besar dilandaskan pada wawancara terstruktur dan terbuka yang saya lakukan antara 1997-1999 dengan kalangan Islamis Sunni di London yang mewakili tiga organisasi gerakan sosial: Sa'ad al-Faqih dari Gerakan untuk Reformasi Islam di Arab (*al harakah al islamiyya lil islah*); Muhammad al Mass'ari dari Komite untuk Perjuangan Hak-hak Hukum (*lajnah al difa an huqooq al-shariah*); dan Khaled al Fawwaz dari Komite untuk Nasehat dan Reformasi (*lajnah al nasiha wa islah*), serta berbagai wawancara dengan wakil-wakil dari Gerakan Reformasi Syiah (*al harakah al shiat lil islah*) di AS. Semua kutipan dalam artikel ini diambil dari wawancara-wawancara tersebut. Sebagian argumen yang dimuat dalam artikel ini pernah diterbitkan dalam "Network of Dissent: Islamism and Reform in Saudi Arabia," *Current History* (Januari 2002): 22-28.***

Catatan Akhir

1. Serupa pula, ahli-ahli teori fungsional yang memberi penekanan pada keterdesakan struktural, alienasi psikologis, agresi, dan deprivasi relatif sangat ingin menemukan perangkat-perangkat di atas dalam cara yang bermakna dalam konteks negara kaya Arab Saudi yang dikuasai oleh sebuah keluarga. Para teoretisi proses politik akan menemukan bahwa faktor-faktor internal lah ketimbang faktor-faktor eksternal yang memainkan peran utama dalam perjuangan politik.
2. Saya menggunakan istilah "gerakan sosial Islamis" untuk merujuk pada kekuatan-kekuatan masyarakat yang memengaruhi perubahan politik berdasarkan rujukan kepada kosa kata, simbol, perkembangan sejarah yang mengakar di dalam tradisi Islam. Gerakan sosial menggabungkan kelompok-kelompok Sunni dan Syi'ah, formal dan informal.
3. Bab ini tidak secara langsung bicara tentang 11 September atau al-Qaedah. Debat politik yang terjadi saat ini, pasca-11 September, merupakan isu-isu yang didiskusikan dalam kesimpulan pada bab ini. Perdebatan wacana berubah dengan cepat di Arab Saudi belakangan ini.
4. Pilihan historis antara konfrontasi dan kooptasi kelompok keagamaan sayap kanan ini tampak dibutuhkan sekarang ini. Pangeran Mahkota Abdullah, juga, dihadapkan dengan munculnya kaum radikal kanan. Ia mungkin memberikan respon yang berbeda dari respon yang diberikan Fahd, karena ia memiliki kepercayaan agama yang kuat dan legitimasi yang besar di segala lapisan masyarakat.
5. Dalam sebuah wawancara dengan penulis, Al Faqih memaparkan bahwa Fahd memikirkan untuk mengambil tindakan keras terhadap kelompok ini pada tahun 1987 untuk menghancurkan kepemimpinan mereka. Sang raja urung melaksanakan aksinya karena pembantaian yang baru saja terjadi terhadap 400-450 jamaah haji Iran di Mekkah. Iran mempertanyakan anggapan al-Saud sebagai "penjaga kota-kota suci," dan ada tuntutan untuk tumbangnya rezim al-Saud dan Khomaeni. Sang raja butuh dukungan dari kelompok Islamis Sunni Saudi untuk melawan kekuatan kelompok Islamis Syiah Iran, kendati ia tidak begitu yakin melihat jumlah Islamis Syiah yang terus membesar.
6. Istilah ini selalu digunakan dalam beragam bentuk oleh para pembangkang (orang-orang di antara mereka yang tidak setuju dengan makna), orang-orang Saudi awam, dan para sarjana. Orang-orang beriman tidak akan pernah menyebut diri mereka *Wahhabi* karena hal itu menyiratkan pemujaan terhadap

seseorang selain Allah. Beberapa kalangan menyebut istilah neo-*Wahhabi*, tetapi kebanyakan pengikutnya cenderung menyebut diri mereka sebagai kaum Salafi. Terminologi itu menjadi lebih rumit setelah 11 September. Istilah *Wahhabi* telah ditempatkan dalam satu makna hegemonik dalam pers internasional yang dengan kurang tepat mencerminkan penggunaannya di Arab Saudi sebelum 11 September. Saya menggunakan *Wahhabi* untuk menunjuk kepada penekanan yang ketat atas praktik-praktik keagamaan pribadi yang melekat pada pemahaman tekstual terhadap al-Quran dan Sunnah, dan saya menggunakan istilah *Salafi* ketika merujuk kepada individu atau tindakan yang mentransformasikan praktik-praktik ini ke dalam aktivisme politik. Tetapi, orang lain mungkin saja menggunakan istilah itu secara berbeda, dan ini menunjukkan adanya kebutuhan akan sebuah definisi yang lebih bisa dipertanggungjawabkan. Ini mungkin pekerjaan yang sulit karena kaum Islamis sendiri tidak setuju dengan peristilahan itu.

7. Keluhan-keluhan internal mengenai distribusi timpang penghasilan minyak, ketidakadilan, dan otoritarianisme telah diperparah oleh keluhan eksternal, terutama hegemoni AS di wilayah tersebut, termasuk dukungan AS kepada Israel, sanksi terhadap Irak, dan dukungan terhadap rezim-rezim represif. Pasukan AS di Arab Saudi adalah isu eksternal sekaligus internal.
8. Beberapa intelektual berpendapat bahwa perang Teluk, penggunaan tentara-tentara perempuan, dan hadirnya pers asing adalah komponen-komponen krusial dari struktur kesempatan politik (*political opportunity structure*) yang melapangkan jalan bagi gerakan sosial. Saya tidak setuju. Jika kerangka pikiran ini digunakan, maka kesempatan-kesempatan (*opportunities*) yang relevan adalah penempatan pasukan AS (kondisi objektif) dan aliansi antara ulama negara dan keluarga penguasa (kondisi subjektif).
9. Yang lain menggunakan istilah *korup*, *penjilat*, atau *jahat* yang merupakan kebalikan dari *genuin*, *otentik*, atau *baik*.
10. Ada yang mengemukakan dengan sangat menarik perbandingan antara Ikhwan pada era 1920-an dan 1930-an dan Taliban di Afganistan pada saat ini. "Ikhwan bergerak dari kampung ke kampung, menggunakan unsur-unsur kejahatan dan kesesatan. Kemudian mereka akan kembali bergerak ke desa berikutnya. Masalahnya adalah mereka tidak pernah mengganti pemimpin yang zalim dengan para reformis. Abdul Aziz menyuruh dan mengirim orang-orang dari Riyadh untuk mengisi posisi-posisi yang kosong. Dia memasukkan orang-orangnya sendiri sebelum Ikhwan melakukannya. Sejarah kembali

mengulangi kisahnya di Afganistan saat ini. Masyarakat meminta Taliban untuk membersihkan daerahnya dari korupsi. Taliban melakukannnya, tetapi kemudian bergerak ke daerah lain tanpa menempatkan para reformisnya di posisi-posisi itu.

11. Al Rasheed telah menganalisis dengan hati-hati konstruksi Syiah mengenai sejarah budaya mereka. Ia mendokumentasi transformasinya dari yang semula fokus kepada konfrontasi militer kepada pencarian otentisitas budaya. Para intelektual dan pemimpin oposisi Syiah mendekonstruksi narasi resmi, yang menghilangkan predikat mereka sebagai kelompok non-pribumi, dan memberikan versi-versi alternatif yang menempatkan komunitas mereka dalam sejarah dan masyarakat Saudi (1998). Sementara itu, kaum Islamis Sunni secara sadar mencatat sejarah gerakan mereka, bahkan dalam teks berjudul "Sejarah Perbedaan Pendapat di Arab". Mereka mendokumentasikan perdebatan internal di tubuh gerakan sosial itu dan perdebatan dengan rezim tersebut. Bab-babnya memuat topik-topik, antara lain, Krisis Teluk, Demonstrasi Perempuan, Mesin Propaganda Amerika-Saudi, Sejarah Lengkap di belakang Nota Permintaan (*Letter of Demands*), Memorandum Nasihat (*Memorandung of Advice*), dan Pendirian CDLR.
12. Seorang aktivis berulang-ulang menekankan pentingnya hubungan antara masyarakat dan padang pasir, sebagai bagian dari latihan dan mobilisasi oposisi. Ia menjelaskan: "Masyarakat mengenal padang pasir dengan baik. Mereka dapat bertahan hidup di sana karena keluarga-keluarga menghabiskan waktu tiga bulan dalam satu tahun di tenda-tenda padang pasir sebagai bagian dari liburan. Tenda yang paling kecil saja dapat menampung lebih dari 50 orang. Orang Amerika butuh air mineral untuk bertahan hidup di padang pasir. Seorang Arab Saudi bisa minum lumpur dan bertahan hidup."
13. Namun sekarang, terutama setelah meledaknya peristiwa 11 September, suara-suara dan bingkai-bingkai alternatif terdengar kembali sebagai sesuatu yang berbeda dari Islamisme.

Sumber Kutipan

Benford, Robert, dan David Snow. 2000. "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment." *Annual Review of Sociology* 26: 611-39.

Brysk, Allison. 1995. "Hearts and Minds: Bringing Symbolic Politics Back In." *Polity*, 27, 4 (Musim Panas): 559-85.

Dekmejian, R. Hrair. 1994. "The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia." *Middle East Journal* 48, 4 (Musim Gugur): 627-43.

Fantasia, Rick, dan Eric Hirsch. 1995. "Culture in Rebellion: The Appropriation and Transformation of the Veil in the Algerian Revolution." Dalam Hank Johnston dan Bert Klandermans (ed.). *Social Movement and Culture.* Minneapolis: University of Minnesota Press. Hlm. 144-59.

Gamson, William. 1995. "Consturucting Social Protest." Dalam Hank Johnston and Bert Klandermans (ed.). *Social Movement and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Hlm. 85-106.

Al Hawali, Safar Ibn al Rahman. "An Open Letter to President Bush." Ditampilkan di IANA Radionet, November 2001.

Jenkins, Craig. 1983. "Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements." *Annual Review of Sociology* 9: 527-53

Johnston, Hank, dan Bert Klandermans (ed.). 1995. *Social Movements and Culture* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kechichian, Joseph. 1986. "The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia." *International Journal of Middle East Studies* 18: 53-71.

Krimly, Riyad. 1992. "The Political Economy of Rentier States." Dissertasi Ph.D., George Washington University.

McAdam, Doug. 1982. *Political Process and the Development of Black Insurgency*, 1930-1970. Chicago: University of Chicago Press.

McAdam, Doug, John McCarthy, dan Mayer Zald (ed.). 1996. *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge: Cambridge University Press.

McCarthy, John D., dan Mayer N. Zald. 1997. "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory." *American Journal of Sociology* 82, 6 (Mei): 1212-41.

Melucci, Alberto. 1985. "The Symbolic Challenge of Contemporary Movements." *Social Research* 42, 4 (Musim Dingin): 789-815.

Oberschall, Anthony. 1973. *Social Conflict and Social Movements*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Piscatori, James. 1983. “Ideological Politics in Saudi Arabia.” Dalam James Piscatori (ed.). *Islam in the Political Process*. Cambridge: Cambridge University Press. Hlm. 56-72.

Polletta, Francesca. 1997. “Culture and Its Discontents: Recent Theorizing on the Cultural Dimensions of Protest.” *Sociological Inquiry* 67, 4: 431-50.

Al Rasheed, Madawi. 1998. “The Shi’a of Saudi Arabia: A Minority in Search of Cultural Authenticity.” *British Journal of Middle Eastern Studies* 25, 1: 121-38.

—. 1999. “Political Legitimacy and the Production of History: The Case of Saudi Arabia.” Dalam L. Martin (ed.). *New Frontiers in Middle East Security*. New York: St. Martin’s.

Swidler, Ann. 1995. “Cultural Power and Social Movements.” Dalam Hank Johnston dan Bert Klandermans (ed.). *Social Movements and Culture*, Minneapolis: University of Minnesota Press. Hlm. 25-40.

Williams, Rhys, dan Timothy Kubal. 1999. “Movements Frames and the Cultural Environment: Resonance, Failure, and the Boundaries of the Lagitimate.” Dalam Michael N. Dobkowski dan Isidor Wallimann (ed.). *Research in Social Movements, Conflicts, and Change*. Stamford, Conn.: JAI Press. Hlm. 225-48.

Bab 11

Ruang Kesempatan, Identitas, dan Makna Islam di turki

M. Hakan Yafuz

Di Turki program liberalisasi ekonomi Turgut Özal (1980-1993) menciptakan bermacam-macam "ruang kesempatan" (*opportunity spaces*) yang baruruang-ruang dan pabrik-pabrik sosial bagi aktivisme dan diseminasi makna, identitas, dan norma-norma budaya. Ruang-ruang kesempatan itu berupa surat kabar, stasiun televisi, majalah, institusi finansial, dan fasilitas pendidikan privat yang independen, yang semuanya memberikan jaringan asosiasi otonom untuk produksi dan diseminasi nilai-nilai dan cara hidup beragama. Bagi kelompok-kelompok Islam, kesempatan baru untuk keterlibatan kolektif ini menciptakan emansipasi dari pembatasan yang dilakukan oleh proyek sekularisasi Kemalis dengan memberikan pelbagai alternatif, nilai-nilai untuk ide-ide dan praktik-praktik Islam yang berorientasi pasar.

Kendatipun berbagai ruang kesempatan baru ini mengandaikan mekanisme pemberdayaan, implikasinya bagi komunitas gerakan tidak merata. Perubahan di dalam struktur kesempatan (*structure of opportunities*) tidak serta-merta memperkuat atau melemahkan gerakan-gerakan; lebih dari itu, mereka secara selektif menciptakan pengaruh berbeda yang mungkin membantu beberapa kelompok dan mengganggu kelompok yang lain, yang oleh karenanya membentuk kembali dinamika internal dan distribusi kekuatan di dalam gerakan. Di Turki reformasi ekonomi disambut dan diterima oleh gerakan Islam yang berbasis masyarakat (*society-centered*) yang menyesuaikan simbol-simbol Islam dengan ruang pasar guna mendorong penciptaan interpretasi, nilai, dan makna agama melalui bisnis dan pola-pola konsumsi. Kelompok-kelompok yang berbasis masyarakat ini tidak berupaya mengambil-alih institusi negara dan memandang Islam lebih dari itu semua; lebih jauh, mereka menghadirkan gerakan tertentu yang berbasis pada kehidupan sehari-hari untuk melawan norma-norma budaya Kemalis dan menciptakan makna baru yang sesuai dengan identitas Islam. Kelompok-kelompok Islam ini, yang antara lain terbentuk akibat pengelompokan sosial-ekonomi yang hadir guna memetik keuntungan dari liberalisasi ekonomi, berhasil memobilisasi diri ke dalam gelanggang kapitalis untuk mengusung nilai-nilai kegamaan dan memperkuat komunitas Muslim.

Akan tetapi, kelompok-kelompok Islam yang berorientasi negara (*state-centered*) tidak berjalan mulus. Para pendukung

kelompok di atas kebanyakan berasal dari komunitas-komunitas yang terpinggirkan secara sosial-ekonomi dengan akses yang sedikit terhadap alat-alat pertumbuhan kapitalis. Komunitas ini berusaha memengaruhi kebijakan negara agar dapat menciptakan keadilan sosial-ekonomi dari atas, dan reformasi berupa liberalisasi ekonomi, yang memperlemah kebijakan negara di bidang kesejahteraan, menghambat tujuan tersebut. Kelompok ini tidak memperoleh keuntungan yang sama atas ruang-ruang kesempatan yang baru sebagaimana yang diperoleh kelompok Islam yang berorientasi masyarakat. Hal ini berakibat terpecahnya posisi kelompok-kelompok Islam berhadapan dengan kapitalisme baru di Turki.

Bab ini mengggali dampak yang berbeda-beda dari ruang-ruang kesempatan baru yang tercipta akibat reformasi ekonomi. Argumen tulisan ini ialah bahwa pengaruh peluang-peluang baru terhadap gerakan sosial hanya dapat dipahami jika gerakan-gerakan dilihat dalam kerangka unsur-unsur pembentuknya. Untuk tujuan itu, bab ini menawarkan sebuah tipologi aktivisme Islam yang membedakan kelompok-kelompok menurut tujuan dan strategi. Pembedaan di atas membantu kita untuk dapat memahami dengan lebih baik hubungan kelompok-kelompok tertentu dengan Kemalisme, negara, dan reformasi liberalisasi ekonomi. Ketika sebuah gerakan diurai ke dalam unsur-unsur yang lebih kecil, konsekuensi yang bermacam-macam dari peralihan yang terjadi di dalam struktur kesempatan menjadi jelas. Perubahan dipandang sebagai keterbukaan oleh sebagian

kelompok di dalam gerakan, sedangkan sebagian kelompok lainnya mungkin malah memandang perubahan itu sebagai penghalang atau langkah mundur. Pembedaan antara kelompok Islam yang berorientasi masyarakat dan yang berorientasi negara di Turki menjadi fokus utama tulisan ini.

"Ruang-ruang Kesempatan" dan Perseteruan

Dalam pengertian yang lebih luas, aktivisme Islam paling baik dijelaskan dalam konteks teori gerakan sosial baru (new social movement theory), yang memusatkan perhatian pada identitas, kepercayaan, simbol-simbol, dan nilai-nilai dalam restrukturisasi kehidupan keseharian (Melucci 1980, 1996; Calhoun 1995). Gerakan sosial baru meliputi kontak-kontak yang bersifat personal dan intim dengan yang lain dalam upaya menciptakan "jaringan makna yang diterima bersama" yang didasarkan atas cara hidup dan norma-norma budaya alternatif. Penciptaan jaringan baru ini memunculkan identitas-identitas baru yang dimiliki bersama dan komunitas-komunitas agen yang terhubungkan melalui pemahaman bersama menyangkut norma-norma kehidupan sehari-hari (dalam buku ini, lihat Clark, Bab 6, dan Wicham, Bab 9). Kebanyakan tulisan yang membahas tentang gerakan sosial baru terfokus pada konstruksi makna dan emansipasi dari norma-norma budaya dominan untuk mendukung cara-cara hidup baru (Okruhlik dalam buku ini, bab 10). Gerakan Islam, yang tidak serta merta mengagendakan sebuah negara Islam, adalah agen-agen penciptaan makna dan menawarkan seperangkat norma alternatif untuk memandu interaksi sosial

dan perilaku individu. Karena gerakan Islam terdiri dari agen-agen Muslim beragam sisi, kompleks, dan berbeda-beda, dengan tujuan dan alat yang berbeda di mana mereka berinteraksi, membentuk, dan mengarahkan aksi sosial dan politik, maka penciptaan makna pada dasarnya merupakan suatu proyek perseteruan atau perlawanan (*contentious project*). Kelompok-kelompok Islam menantang Islam yang didukung oleh negara, tetapi di dalam tubuh kelompok-kelompok itu sendiri terdapat perbedaan-perbedaan menyangkut visi, tujuan, dan taktik.

Ruang-ruang kesempatan baru dapat meningkatkan proyek transformasi di atas dengan memberikan arena-arena sosial bagi penyebaran nilai-nilai, yang sebelumnya terbatas atau tidak dapat diakses. Ruang kesempatan bukanlah sumber daya baru; ia adalah wadah interaksi sosial yang menciptakan kemungkinan-kemungkinan baru untuk menambah jaringan makna yang diterima bersama dan kehidupan berkelompok yang telah ada. Arena-arena tersebut meliputi forum-forum politik, media elektronik dan ruang maya (*cyberspace*), serta pasar. Ruang kesempatan" juga bukan sekadar struktur mobilisasi, karena ia melekat pada ruang ekspresi dan interaksi sosial, bukan pada struktur organisasi formal atau informal. Di dalam ruang tersebut, gerakan sosial baru dapat membentuk identitas, melawan hegemoni negara, atau mengubah makna kehidupan sehari-hari, karena ruang tersebut membebaskan suara-suara yang berbeda dan mentransformasikan cadangan pengetahuan (*stocks of knowledge*) ke dalam sebuah *proyek*

dan aturan yang diterima bersama mengenai kerja sama dan kompetisi (Featherstone, 1998). Lebih jauh, karena gerakan sosial "diwujudkan" dalam aksi individual, ruang kesempatan adalah pusat bagi pemahaman mengenai transformasi kehidupan sehari-hari (Johnston, 1995:7). Dalam ruang tersebut, bukan hanya pembedaan antara aksi kolektif dan individual menjadi kabur, batas antara yang publik dan privat pun ditetapkan kembali. Gerakan sosial Islam mewakili "hadirnya" identitas Muslim privat di wilayah publik. Hal itu bukan hanya menyangkut perjuangan untuk pengakuan atas identitas, melainkan juga "terjun ke arena publik" melalui identitas privat. Dalam ruang-ruang kesempatan itu, identitas dan gaya hidup ditampilkan, diperebutkan, dan diwujudkan.

Di Turki (juga di tempat lain), pertumbuhan ekonomi, yang dipicu oleh pasar yang digerakkan oleh ekspor, telah menyebabkan ruang-ruang kesempatan menjadi dinamis dan berkembang-biak, sebagaimana terlihat dalam ledakan wahana penyebaran makna yang berorientasi pasar, meliputi majalah, surat kabar, saluran televisi, internet, dan sistem pendidikan swasta, yang seluruhnya berbasiskan "modal budaya cetak" (*print-capital*). Ruang-ruang kesempatan baru ini membuka kemungkinan-kemungkinan baru bagi aktor-aktor Muslim untuk menyuarakan suara-suara yang berbeda dan jaringan kelembagaan mereka di dalam diskusi-diskusi publik. Mereka mengikat kelompok-kelompok Islam ke dalam proses budaya dan politik yang lebih luas dari perubahan

sosial dan membantu mereka membentuk sebuah kesadaran sosial-politik baru.

Di Turki, privatisasi dan pluralisasi fesyen, jurnalisme, selera makanan baru, arsitektur, dan musik melalui mekanisme pasar yang baru semuanya telah memungkinkan suara-suara Islam menjadi publik, yang dengan demikian secara ekonomi dan budaya memperkuat kelompok-kelompok pinggiran vis a vis negara. Namun, karena gerakan Islam terdiri dari kelompok-kelompok yang beragam dengan interpretasi beragam atas adat-istiadat dan kepentingan diri Islam, pengaruh reformasi ekonomi terhadap pemberdayaan dan tujuan kelompok-kelompok tersebut menjadi beragam pula. Sebelum lebih detail menerangkan pengaruh yang beragam dari ruang-ruang kesempatan baru, terlebih dahulu dibutuhkan sketsa mengenai tipologi kelompok-kelompok Islam.

Tipologi Gerakan Sosial Islam

Kemalisme adalah reformasi budaya dan politik yang dicanangkan oleh Mustafa Kemal (1881-1938). Reformasi itu dipaksakan oleh negara secara top-down untuk menciptakan negara dan masyarakat sekuler (Gellner 1994). Kemalisme adalah tiruan kasar dari pengalaman Eropa dan sebuah upaya untuk melembagakan nasionalisme sebagai pengganti Islam (GF6le 1996). Elite Kemalis yang berkuasa, yang bekerja di dalam kerangka orientalisme, membangun citra Islam sebagai hal yang tidak rasional, tradisional, pra-kapitalis, dan stagnan,

sebagai perbandingan dengan Eropa yang modern, rasional, dan beradab. Hasilnya, sejak 1920-an, elite Republikan berusaha melakukan pem-Barat-an (Westernisasi) terhadap semua aspek sosial, budaya, dan kehidupan politik untuk menciptakan sebuah ruang republikan nasional yang sekuler dengan identitas yang ter-Barat-kan (lihat Rustow 1957; Berkes 1998). Sekalipun negara mengembangkan kebijakan sekularisasi, Islam, untuk masyarakat yang tersegmentasi ini, masih menawarkan serangkaian aturan untuk mengatur dan membangun kehidupan sehari-hari. Di tengah pertarungan yang terus berlangsung antara elite negara dan ideologi anti-agama yang militan di satu sisi dan mayoritas masyarakat yang tidak pernah sepenuhnya tercerabut dari warisan Islam Usmani (Ottoman) di sisi lain, Islam terus menjadi repertoar, sumber wacana kontra-negara, dan sebuah kerangka pengorganisasian bagi mobilisasi sosial untuk menghadapi tekanan-tekanan pembangunan.

Sentralisasi dan campur tangan negara telah memolitisasi agama dengan cara yang belum pernah terjadi sebelumnya dan mengarahkan banyak masyarakat untuk semakin mempersepsikan Islam dalam bahasa oposisi. Oleh karena itu, kebanyakan Sunni pinggiran memeluk Islam sebagai cara untuk menentang kebijakan pusat. "Identitas Muslim oposan" (*oppositional Muslimness*) dari pinggiran ini mencoba membangun bahasa baru untuk menentang positivisme dan saintisme Kemalis, sambil pada saat yang sama menabuh genderang perang melawan Islam populer (*folk Islam*) dengan

menekankan dasar tekstual Islam (al-Quran dan Hadis). Konsep "sekular" tidak lagi hanya berarti pemisahan antara negara dan agama. Ia nyaris telah menjadi kredo peribadatan dan titel elite penguasa. Oleh karena itu, perdebatan antara aktivisme Islam dan sebuah negara sekular adalah perdebatan mengenai batas-batas negara dan masyarakat, modernitas dari-bawah-ke-atas versus dari-atas-ke-bawah, serta antara yang publik dan yang privat. Hal itu juga menyangkut perdebatan norma-norma kehidupan sehari-hari.

Reformasi Mustafa Kemal bertujuan untuk menciptakan ruang publik yang dimonitor oleh negara guna melakukan sekularisasi dan nasionalisasi terhadap masyarakat. Akibatnya, ruang-ruang kesempatan terbatasi dan repertoar aksi bervariasi, mulai dari pemberontakan hingga pengucilan diri sepenuhnya (yang dimaksudkan untuk menciptakan ruang-ruang pribadi untuk melawan kekuasaan negara). Pembedaan ini didasarkan atas akses setiap kelompok terhadap ruang-ruang kesempatan, tujuan-tujuannya, dan strategi-strategi kelompok untuk terus memperluas ruang-ruang itu dalam rangka menciptakan perubahan sosial.

Tujuan gerakan-gerakan sosial ini bervariasi mulai dari perubahan berorientasi negara hingga berorientasi masyarakat, dengan strategi-strategi yang mungkin memasukkan komponen-komponen yang absah (legal) dan tidak absah (tidak legal). Meskipun beberapa gerakan sosial dapat ditempatkan dalam sebuah kesinambungan yang panjang,

klasifikasi di atas mengemukakan tawaran empat kategori umum mengenai gerakan Islam. Di ujung yang satu adalah gerakan garda depan yang berbasis elite dan berorientasi negara dari atas, dan di ujung yang lain terdapat gerakan yang bersifat pragmatis, reformatif, gradual, dan berpusat pada masyarakat. Klasifikasi ini tergambarkan dalam tabel 11.1.

Empat kategori umum ini membantu kita merangkum gerakan-gerakan Islam pada tingkat nasional dan global. Ketika gerakan yang berorientasi masyarakat berupaya memperluas ruang-ruang kesempatan dan mengintegrasikan masyarakat politik ke dalam *civil society* (masyarakat sipil), gerakan-gerakan yang berorientasi negara sebaliknya berusaha mengintegrasikan dan mensubordinasi masyarakat sipil ke dalam masyarakat politik. Gerakan yang terakhir ingin menegasikan kepentingan-kepentingan dan identitas-identitas partikular ke dalam Islam untuk mencapai sebuah kesatuan yang ideal. Kategori-kategori memperbaiki pemahaman kita tentang bagaimana kelompok-kelompok dan tendensi-tendensi yang berbeda dipengaruhi oleh munculnya ruang-ruang kesempatan baru dan konsekuensi-konsekuensi yang mungkin bagi gerakan secara keseluruhan.

		Repetoar Aksi (Strategi dan Alat)	
		Absah	Tidak Absah
TUJUAN	Veritikal Gerakan garda elite Leninis berbasis negara atas	Reformis Partisipasi dengan harapan bisa mengontrol negara atau membentuk partai Islam dan membangun aliansi dengan partai lain Target: Pendidikan, sistem hukum dan kesejahteraan sosial Hasil: Akomodasi	Revolusioner Menolak sistem serta menggunakan kekerasan dan intimidasi Target: Negara Hasil: Konfrontasi
	Horisontal Asosiasi yang berpusat pada masyarakat dan berorientasi identitas dari bawah	Berorientasi masyarakat (Gerakan yang berbasis kehidupan sehari-hari) Kelompok-kelompok yang menggunakan jaringan media dan komunikasi untuk mencipatakan surga di bum; memandang islam sebagai modal kultural; menggunakan jaringan kelompok untuk memberdayakan komunitas Target: Media, ekonomi, pendidkan (privat) Hasil: Integritas	Berorientasi spiritual/ke dalam diri Keluar dari kehidupan politik dan menganjurkan penyucian diri dan kesadaran diri Target: Keadaran keagamaan Hasil: Penarikan diri dari kehidupan sosial

Tabel 11.1 - Tipologi gerakan sosial islam

Gerakan Islam Berorientasi Negara

Gerakan Islam vertikal yang berorientasi negara cenderung menjadi otoritarian dan elitis dari segi pembuatan kebijakan. Gerakan-gerakan di atas percaya bahwa penyakit masyarakat dapat diobati melalui kontrol negara dan pemaksaan sebuah ideologi agama yang seragam dan

menyeragamkan. Gerakan-gerakan ini lebih mungkin terbentuk, baik ketika negara sangat menekan atau ketika negara berada dalam proses pembukaan ruang-ruang kesempatan baru (Hafez, Bab 1 dalam buku ini).

Kelompok-kelompok yang berusaha mewujudkan perubahan yang dipaksakan negara dari atas berada pada level vertikal model kita tentang gerakan-gerakan sosial-keagamaan. Gerakan-gerakan semacam itu terdiri dari orang-orang yang secara dogmatik mengikuti doktrin-doktrin Islamis dan mempersepsikan agama dan nasionalisme sebagai sesuatu yang ada di dalam kerangka negara. Mereka mengupayakan transformasi masyarakat secara total melalui alat negara, dan tingkat perubahan yang dikejar bersifat sangat besar. Tujuan mengganti negara atau, paling tidak, menyediakan pengganti untuknya, berarti bahwa ini menjadi lokus bagi produksi identitas populer. Cita-cita untuk membentuk identitas agama modern yang distandarkan membutuhkan seorang pemimpin untuk menentukan seperangkat dogma dan praktik tertentu. Oleh karena itu, dialog *(muhabbet)* atau musyawarah merupakan masalah bagi gerakan Islam berorientasi negara dan mungkin menyebabkan perapuhan dalam tubuh gerakan itu sendiri.

Hal lain yang mencirikan gerakan Islam vertikal yang berorientasi negara adalah bahwa dalam rangka menyesuaikan dirinya dengan lingkungan yang bermusuhan, gerakan itu berusaha mengasimilasikan dunia eksternal ke dalam dogma

religiusnya sendiri. Identitas yang dihasilkan dicirikan oleh keseragaman tekstual dan dan hasrat akan keserba-samaan. Gerakan itu mempersepsikan keragaman dan perbedaan yang ditimbulkan oleh kekuatan-kekuatan pasar, munculnya ruang-ruang wacana, dan teknologi sebagai ancaman bagi kesatuan iman.

Berdasarkan strategi dan alat yang mereka gunakan untuk memperoleh kekuasaan dan membentuk masyarakat, kita dapat membagi gerakan Islam yang berorientasi negara ke dalam dua anak bagian: (1) Gerakan Islam *revolusioner* yang menolak legitimitas sistem politik yang sedang berlaku dan menggunakan kekerasan sebagai alat untuk mengakses kekuasaan, biasanya karena semua kesempatan telah ditutup oleh rezim yang berkuasa (Rapoport, 1993). Sebagian kelompok Islam menggunakan kekerasan sebagai alat untuk menciptakan ruang-ruang kesempatan, sedangkan sebagian lainnya berusaha meruntuhkan sama sekali sistem sosial-politik yang ada. Tujuan kekerasan adalah untuk membangun negara Islam dan menerapkan hukum Islam. (2) Gerakan Islam *reformis* berpartisipasi di dalam proses-proses politik (sebagai ruang kesempatan politik) yang kini tersedia bagi mereka dengan harapan bahwa mereka dapat mengontrol negara atau menentukan kebijakan negara; gerakan-gerakan di atas mengambil bentuk partai-partai politik Islam atau aliansi dengan partai-partai yang lain. Untuk tetap mempertahankan

prioritas-prioritas sosial dan ideologisnya, fokus utama mereka adalah wilayah pendidikan, hukum, dan program kesejahteraan.

Gerakan Islam Berorientasi Masyarakat

Gerakan Islam yang berorientasi masyarakat berusaha mentransformasikan masyarakat dari dalam dengan menggunakan ruang-ruang kesempatan masyarakat yang baru di dalam pasar, pendidikan, dan media untuk mengubah kebiasaan individual dan hubungan-hubungan sosial. Dalam hal strategi dan alat, ada dua gerakan sub-horisontal yang berbeda. (1) Gerakan yang berbasis pada *kehidupan keseharian* menaruh perhatian pada upaya memengaruhi masyarakat dan individu, serta menggunakan jaringan komunikasi tradisional dan modern untuk mengembangkan argumen-argumen baru dalam rangka membangun imajinasi tentang identitas dan pandangan hidup yang juga baru. Karena target gerakan berorientasi masyarakat itu adalah media, ekonomi, dan industri informasi, mereka cenderung aktif berpartisipasi dalam semua wilayah kehidupan. (2) Gerakan *kontemplatif berorientasi ke dalam* yang mencoba menarik diri dari kehidupan sosial ke dalam kehidupan pribadi untuk melepaskan diri, atau keluar, dari apa yang dipandang sebagai sistem sosial-politik yang tidak sah. Gerakan ini memfokuskan diri pada individu-individu sebagai objek perubahan dengan mengolah diri batin (*inner self*) sebagai ruang batin (*inner space*) untuk membangun kembali kesadaran Islam dalam kerangka tradisional.

Resistensi pasif adalah karakteristik utama dari gerakan Islam yang berorientasi ke dalam. Aktivis-aktivis Muslim berusaha menumbuhkan kesadaran sosial dengan menjalankan secara sungguh-sungguh ritual-ritual agama: salat, puasa, membaca al-Quran, dan menyisihkan harta untuk fakir miskin dan orang yang membutuhkan. Melalui repertoar aktivisme kesalehan, kaum beriman mencapai transformasi personal dan membangun kritik wacana moral yang berhubungan dengan kekuasaan. Sebagai contoh, gerakan kepercayaan Nur dan tarekat Sufi percaya bahwa jika individu dibebaskan, transformasi sosial yang lebih luas akan menjadi mungkin (Mardin 1989). Oleh karena itu, penyelamatan pribadi dilihat sebagai kunci perubahan sosial. Mobilisasi level mikro dan dari dalam ini menarik bagi mereka yang mencari pengayaan dan pemenuhan pengalaman emosional, yang diciptakan selama pelaksanaan ritual dan pertemuan bersama. Kita perlu melihat gerakan-gerakan sosial ini sebagai protes moral melawan upaya pengenalan identitas dan norma perilaku yang baru. Emosi seperti marah, malu, dan sakit hati memainkan satu peran penting dalam mobilisasi ke dalam. Dalam kasus Turki, tarekat Sufi Naqsabandi telah menjadi institusi utama bagi mobilisasi ke dalam ini (Özdalga 1999).

Dampak Kebijakan Ekonomi Neo-Liberal terhadap Ruang-ruang Kesempatan

Republik yang "memodernisasi" diri itu memiliki kontrol resmi sepenuhnya atas pendidikan dan komunikasi sampai awal 1990-an. Ini memungkinkan negara mengorganisasi dan

memonitor wilayah publik untuk menjamin kesetiaannya pada identitas nasional (yaitu orang Turki) dan sekular (yaitu orang Eropa). Lebih jauh, negara menggunakan tarif yang tinggi untuk menciptakan kalangan borjuis sekular pro-negara, tidak mesti nasional, dengan menerapkan kebijakan-kebijakan eksklusif melawan saudagar-saudagar Armenia, Yunani, dan Yahudi yang sampai sekarang ini, dengan bantuan kekuasaan imperial Barat, telah mendominasi perdagangan di negara Usmani. Sekalipun pembentukan kelompok borjuis yang majemuk secara budaya dimulai sejak 1960-an, sesudah kudeta militer pada 1980 kebijakan-kebijakan ekonomi, yang dilaksanakan Turgut Özal, membantu kristalisasi dan ekspansi kelas borjuis kontra-budaya dengan akar Anatolia (lebih jauh, lihat Sezal dan Dagi 2001).

Pada era 1980-an dan 1990-an, kebijakan-kebijakan pasar bebas Özal didukung oleh para pebisnis daerah skala kecil dan borjuis-borjuis kecil di perkotaan. Sektor ini, di dalamnya ada penjaja, dealer, kontraktor, pemilik restoran, industri kecil dan menengah, pembuat makanan, tidak menerima dana publik dan karena itu melawan intervensi negara dalam ekonomi untuk liberalisasi ekonomi. Pengusaha-pengusaha Muslim, yang tidak tergantung pada subsidi negara dan yang berkonsentrasi pada perdagangan luar negeribergelut dalam industri ekspor seperti pengolahan makanan dan tekstil, terutama adalah yang paling berhasil dalam periode ini. Elite ekonomi ini mendanai banyak publikasi baru terkemuka, antara lain surat kabar *Turkuye, Zaman,* dan *Yeni Safak* serta

beberapa stasiun TV regional dan nasional. Ironisnya, kebijakan liberalisasi ekonomi di Turki yang didukung oleh Dana Moneter Internasional (*International Monetary Fund, IMF*) tidak menguntungkan bagian masyarakat yang berhaluan Kemalisme karena sejak lama mereka sangat tergantung pada keistimewaan-keistimewaan yang diberikan oleh kebijakan ekonomi Republik yang berorientasi negara.

Kebijakan privatisasi Özal memberikan sebuah sumber independen pengembangan kehidupan asosiasional, berada di luar negara, yang memperkuat kehidupan kolektif dan bahkan menstabilkan pemerintahan melalui pelayanan sebagai sebuah penyangga antara negara dan individu. Reformasi memperluas batas-batas tidak hanya dalam masyarakat politik tetapi juga masyarakat sipil untuk membentuk kembali identitas dan parameter negara Turki. Kebijakan ekonomi neo-liberal Özal telah menciptakan dan memperluas ruang di mana masyarakat dapat membangun ikatan kontrak baru dan telah menggabungkan segmen populasi yang luas kedalam ruang-ruang politik dan ekonomi. Oleh karena itu, neo-liberalisme, melalui penciptaan kesenjangan antara yang kaya dan yang miskin serta ruang-ruang antara kelompok sekular dan kelompok agama, telah menciptakan masyarakat yang lebih pluralis yang ditandai oleh keragaman ketimbang kesatuan.

Özal menggantikan strategi pembangunan Kemalis yang korporatis dan pro-negara dengan sebuah visi baru mengenai kebijakan pasar bebas yang mendukung koalisi neo-populisnya.

Pihak yang "kalah" dalam gerakan Islam mengalami dislokasi modernitas dan pembangunan tanpa memperoleh keuntungan ekonomi, dan mereka mempertahankan pandangan Islam yang kaku secara sosial dan otoritarian, serta mendukung ide negara kesejahteraan yang kuat. Klaim tentang keadilan sosial dibuat melalui politik identitas. Mereka sangat curiga terhadap relativisme dan mobilitas yang dikembangkan oleh pasar dan modernitas. Para "pemenang" dalam gerakan Islam adalah kelompok-kelompok Islam yang berurusan dengan bisnis-bisnis baru yang menggunakan pasar tersebut untuk menyalurkan pemahaman berorientasi masyarakat tentang transformasi. Melalui reproduksi dan komodifikasi simbol-simbol Islam, kelompok-kelompok ini secara efektif mengeksploitasi ruang-ruang kesempatan baru yang diciptakan oleh reformasi ekonomi. Studi-studi kasus yang didasarkan pada penelitian lapangan yang terperinci di dua wilayah sekitar Istanbul menjelaskan pengaruh-pengaruh yang berbeda dari liberalisasi ekonomi terhadap kelompok-kelompok di dalam gerakan Islam di Turki.

Lingkungan Erzurumlular: Gerakan Islam berpusat pada Masyarakat

Gerakan sosial Islam utama di Erzulumlular adalah yang berorientasi pasar, bersifat asosiasional, berorientasi budaya cetak (*print-oriented*), dan menekankan "perbedaan" ketimbang kesamaan (*commonality*). Gerakan tersebut berupaya memperluas ruang-ruang otonomi dan mengintegrasikan masyarakat politik kedalam masyarakat sipil; gerakan ini

berbasiskan media dan budaya cetak serta mengalami apa yang saya sebut "proses fragmentasi pluralis." Titik berangkat aksi gerakan sosial Islam berubah dari yang awalnya mengarah pada perubahan masyarakat skala luas menjadi yang lebih dekat, tujuan-tujuan yang berorientasi pada diri untuk mengklaim dan merealisasikan identitas-identitas individual dan kelompok.

Penduduk lingkungan Erzurumlular antara lain adalah para pedagang, industrialis, pemodal, dan akademisi Islam. Sebagiannya didominasi oleh kelompok Naqsabandi dan komunitas Nurcu dari Fethullah Gülen, yang ada dalam perbankan (al-Baraka Türk dan Asya Finance), media (AK-TV, Moral FM), tekstil (Huzur Giyim, Aydinli, dan Topbas), dan produksi keramik. Korkut Özal, saudara Presiden Turgut Özal, adalah kepala perhimpunan masjid swasta Zahidiyye Cami. Sejumlah produsen tekstil terkemuka dan beberapa pebisnis di republik Asia Tengah itu hidup di wilayah tersebut. Beberapa keluarga juga aktif dalam bisnis emas dan permata. Komunitas borjuis yang relatif menyatu ini menunjukkan bahwa hal ini terjadi secara bersamaan dengan pemandangan kaum Muslim yang miskin di lingkungan Sultanbeyli (studi kasus yang lain dalam bab ini).

Salah satu alasan utama kesuksesan apa yang saya kategorikan sebagai gerakan Islam berorientasi masyarakat, sebagaimana yang diilustrasikan oleh lingkungan Erzumulular, adalah ekspansi ruang-ruang kesempatan ekonomi yang

merupakan hasil dari kebijakan perdagangan ekspor Turki. Pada akhir 1980-an dan awal 1990-an, kebijakan pasar bebas (ekonomi liberal) Özal didukung oleh pedagang-pedagang skala kecil, industrialis-industrialis kecil, dan industri tekstil yang baru muncul di Anatolia. Sektor ekonomi ini penting bagi lini distribusi perusahaan-perusahaan utama, dan sektor ini melawan intervensi negara dalam ekonomi karena negara selalu memihak kepada industrialis besar pro-Kemalis yang membentuk TÜSAD (Asosiasi Industrialis dan Pengusaha Turki) pada tahun 1974. Sektor yang baru muncul ini menemukan etika dan jaringan Islam untuk dijadikan sebagai alat terbaik dalam menyebarkan opini publik dalam rangka melawan negara dan korporasi besar yang memperoleh untung dari takaran tarif tinggi.

Borjuis baru menggunakan kelompok-kelompok baca Nurcu dan jaringan Sufi sebagai modal sosial untuk mengatasi masalah informasi, kepercayaan, pertukaran, dan koneksi di lingkungan pasar. Di Turki, kelompok Naqsabandi dan Nurcu juga berfungsi sebagai "klub-klub" bisnis. Semakin bernilai secara personal pelayanan yang diberikan oleh "klub-klub agama," semakin besar tuntutan bagi afiliasi keagamaan, dan semakin kokoh perasaan identitas Islam (Congleton, 1995: 72).

Sektor ini memperoleh keuntungan dari jaringan Islam untuk mengonsolidasikan posisi ekonomi dan membentuk MÜSAD (Assosiasi Industrialis dan Pengusaha Independen) pada 1990 (Özel, 1996; Bugra, 1999). Ini menandai masa-masa

paling penting dalam sejarah gerakan Islam dan ekonomi di Turki. Tugas MÜSĪAD adalah membangun "etika Islam dalam semangat kapitalisme". Mereka menyebut pasar sebagai arena " dan mereka telah berupaya mendominasi zona persa ǐngan ini. MÜSĪAD mendukung integrasi ekonomi Turki yang menyeluruh ke dalam ekonomi global, mengadvokasi zona perdagangan bebas dan mengurangi intervensi negara, dan berpendapat bahwa Muhammad (seorang pedagang yang populer karena nilai-nilai etisnya dalam menjalankan misi agamanya) membangun masyarakat berbasis pasar di Madinah (Tabakogǐu, 1997). MÜSĪAD mengorganisasi konferensi-konferensi internasional untuk mengodifikasi etika pasar Islam dan menerbitkan buku-buku, di antaranya adalah *Homo Islamicus*. dalam visi MÜSĪAD, Homo Islamicus adalah replika dari *homo economicus* (MÜSĪAD 1994; Mert 2001). Dengan kata ǐain, bagi MÜSĪAD Islamisasi ekonomi, bukannya ekonomi Islam, adalah cara untuk menerjemahkan modal kultural ke dalam modal ekonomi. Sektor ekonomi dalam gerakan Islam tampak membentuk satu ruang bagi dirinya sendiri untuk bersiap melompat ke dalam hegemoni ekonomi Turkǐ. Bahkan, MÜSĪAD telah memiliki ikatan yang mendalam dengan sektor ekonomi informal, yang merupakan 30% bagian dari perekonomian Turki.

Tatkala kekuatan pasar menciptakan basis material, moda-moda baru pembedaan muncul di dalam ruang-ruang kesempatan baru dalam seni, sastra, fesyen dan makanan. Sastra dan musik telah menjadi arena utama di mana kompetisi

itu mengambil tempat. Semua penduduk daerah Erzurumlular menyimpan musik sufi di rumah mereka, sekalipun keluarga-keluarga Naqsabandi lebih suka mendengarkan musik sufi daripada keluarga-keluarga Nurcu. Lebih jauh, keluarga-keluarga Naqsabandi lebih banyak memiliki furnitur dan benda-benda seni gaya Usmani di rumah-rumah mereka ketimbang orang-orang Nurcu. Masyarakat di daerah ini mengkritik musik Arab sebagai sesuatu yang tercela dan tidak Islami, dan budaya dominan di lingkungan ini adalah campuran budaya dan simbol-simbol Usmani dan Republikan. Evolusi daerah ini mendukung tesis Ernest Gellner (1983) bahwa modernitas menciptakan budaya tingginya sendiri, dan bahwa tidak ada budaya tinggi (*high culture*) di Turki di luar etos-etos Islam. Kemunculan hierarki selera ini menggolongkan kelompok-kelompok Islam dan posisi mereka masing-masing di dalam masyarakat.

Melalui formasi borjuis Anatolia baru, kebiasaan konsumsi dari kelompok-kelompok agama tertransformasi ke dalam pola-pola konsumsi borjuis. Kekuatan-kekuatan baru yang berusaha memasuki dan mengontrol pusat membangun koalisi dengan kekuatan-kekuatan pinggiran, yang karena itu mereka dapat mendefinisikan ulang relasi-relasi kekuasaan. Integrasi kelompok-kelompok agama ke dalam budaya konsumen memiliki beberapa implikasi: identitas agama diwujudkan melalui produksi makanan massif yang menandakan kesan Islam; ruang-ruang media, pendidikan, pasar, dan fesyen modern "diislamikan" melalui

pola-pola konsumen; dan kebutuhan serta kewajiban agama ditransformasikan ke dalam komoditas modern melalui penataan ulang gaya (*restylization*). Sebagai contoh, salah satu ruang-ruang kesempatan adalah Hotel Caprica, sebagai satu tempat di mana modernitas bercampur-baur dengan Islam dan membentuk perilaku dan harapan orang-orang Muslim yang sesuai dengan ekonomi konsumen (Göle 2000). Sekalipun hotel tersebut dibuat pada 1996, dengan 2000 kamar, Fadil Akgündüz, pemiliki JetPa Corporation, membelinya pada 1997. Akgündüz secara kultural adalah seorang konservatif, liberal dalam politik, dan seorang yang berorientasi pasar bebas dalam hal ekonomi. Akgündüz, yang berasal dari keluarga Nurcu tradisional, tidak mendukung partai politik Islam (Partai Kesejahteraan dari Necmettin Erbakan), tetapi lebih memilih Partai Jalan Lurus (*True Path Party*) Tansu Çiller. Contoh Hotel Caprice mewakili kemungkinan borjuis-borjuis baru untuk mengomodifikasi nilai-nilai Islam untuk meraih ruang pasar yang lebih luas bagi komoditasnya. Hotel tersebut mewakili sekularisasi internal dari Islam; yaitu, Islam telah dikomodifikasi sebagai barang di dalam kompetisi pasar. Ini bukanlah satu aksi dari "radikalisme Islam", tetapi lebih merupakan pembentukan kembali Islam dalam semangat masa modern. Untuk menciptakan langganan bagi dirinya, Akgündüz "mengislamisasi" hotel dengan melarang alkohol dan membuat kolam renang dengan tempat yang terpisah antara laki-laki dan perempuan. Menurut pemilik Caprice, "Nama alternatif dari hari libur adalah Caprice" (*Yeni Safak*,

3 Juli, 1996). Ini adalah contoh yang mengilustrasikan bahwa Islam telah menjadi alat strategis bagi kelompok bisnis rasional Turki untuk menerjemahkan Islam menjadi komoditas. Beberapa orang Islamis, yang mempertahankan sistem negara kesejahteraan, secara tajam mengkritik bila Hotel Caprice disodorkan sebagai "tempat liburan Islami." Ali Bulac, sebagai contoh, memandang kasus ini sebagai dominasi total dari neo-liberalisme atas nilai-nilai Islam, dan merupakan suatu proses yang berbahaya (Bulac, 1996; Tasgetiren, 1996).

Ruang-ruang ekonomi baru tidak hanya mengarahkan pada Islamisasi kesenangan, tetapi juga perubahan dalam fesyen (Barbarosoglu 1995). Para pemilik toko tekstil Tekbir dan Tesettür1kata yang terakhir berarti aturan berpakaian Islamitinggal di daerah Erzurumlular dan memproduksi model-model busana Islami sebagai produk konsumen bagi segmen yang secara religius konservatif dalam masyarakat Turki.[2] Mereka memenuhi kebutuhan-kebutuhan religius dari pelbagai segmen masyarakat Turki ini melalui pendefinisian ulang tesettür sebagai sebuah komoditas modern yang memfasilitasi partisipasi perempuan Muslim di dalam ruang-ruang modern. Ketika *tesettür* berubah menjadi poduk konsumen dan diartikulasikan melalui pertunjukan-pertunjukan fesyen untuk melegitimasinya sebagai bentuk pakaian yang modern dan dikehendaki, femininitas perempuan tidak dihilangkan, melainkan dinegosiasikan melalui perubahan bertahun-tahun dalam ragam, warna, dan model yang dipamerkan dalam pelbagai bentuk. Lebih

lagi, fesyen tesettür di daerah Erzurumlular telah menjadi simbol status. Isi dari tesettür kemudian dimodernisasi dan dikonsumsi sebagai komoditas. Hal ini, pada gilirannya, mengobjektifkan kebutuhan-kebutuhan agama melalui komodifikasi. Dalam percakapan dengan para mahasiswa perguruan tinggi di daerah tersebut, mereka semua berpendapat bahwa tesettür modern mempertinggi partisipasi dan peran mereka di ruang publik tanpa mereka perlu membuang identitas keagamaannya.[3] Dengan kata lain, ruang-ruang kesempatan baru seperti pasar dan fesyen membantu perempuan yang berorientasi agama untuk menegosiasikan identitas mereka dengan mengangkat identitas "terbelakang" melalui komodifikasi. Konsumerisme dan pertunjukan fesyen perempuan yang tidak terlalu mencolok memberi kesempatan bagi perempuan-perempuan Muslim untuk mengekspresikan status mereka dalam kehidupan modern. Para pemilik perusahaan Tekbir dan Tesettür menyampaikan kepada saya bahwa ada dua sarjana agama yang mengunjungi pabrik produksinya dan memeriksa beragam fesyen perempuan untuk menentukan apakah model busana tersebut telah sesuai dengan Islam atau tidak.[4] Pemilik toko yang merupakan anggota kelompok Naksabandi berpendapat bahwa "sarjana-sarjana agama harus membantu kita untuk menetapkan batas-batas Islam bagi fesyen baru modern."[5] Fatwa dikeluarkan oleh sarjana-sarjana ini untuk mengesahkan gaya konsumerisme modern yang sesuai dengan apa yang mereka pahami tentang ajaran dan cara hidup Islami.[6]

Penduduk di lingkungan tersebut memandang negara sebagai masalah, sedangkan inisiatif masyarakat dan pasar sebagai obat bagi penyakit sosial. Islam, bagi mereka, adalah satu jaringan bagi mobilitas sosial dan cara mengatasi biaya transaksi informasi dan *enforcement* di dalam pasar. Contohnya, tekstil Aydinli memiliki satu jaringan distribusi yang sangat luas di negara tersebut, dan hampir semuanya dikontrol oleh anggota-anggota tarekat Naqsabandi. Mereka juga sangat kritis terhadap intervensi negara di bidang ekonomi dan pendidikan. Mereka juga menjalankan sekolah-sekolah dasar dan tinggi dengan fasilitas lengkap dan menekankan pendidikan dua bahasa dalam bahasa Turki dan Inggris dengan fokus pada latihan komputer dan sains. Prestasi akademik yang tinggi terus-menerus di sekolah-sekolah ini telah menggerakkan para orang tua "sekuler" untuk memasukkan anak-anaknya ke sana. Seperti kaum "Puritan Inggris" pada abad ketujuh belas, mereka memandang kesuksesan duniawi dan kerja keras sebagai manifestasi rahmat Ilahi. Esad Coan (1938-2001), syekh terkemuka tarekat Naksabandi, berpendapat, "Masyarakat yang baik adalah sebuah masyarakat yang adil, yang ditopang oleh dasar ekonomi yang kuat di mana masyarakat memiliki usaha dan karya untuk mendapatkan kebutuhan mereka. Ekonomi yang kuat ini hanya mungkin didasarkan pada etika bisnis dan kerja, dan moralitas/etika ini hanya mungkin diperoleh dari Islam."[7] Kelompok inti Naqsabandi sangat banyak yang bergelut di dalam industri-industri ekspor Turki dalam sektor tekstil dan keramik. Mereka juga secara alamiah

mendukung integrasi politik dan ekonomi Turki ke dalam Uni Eropa.

Pengaruh yang semakin luas dari kelompok-kelompok Islam berorientasi masyarakat melalui ruang-ruang kesempatan baru tersebut tidak luput dari pengamatan rezim. Pada 28 Februari 1997, Lembaga Keamanan Nasional Turki, badan pembuat kebijakan yang sangat kuat di negeri itu di mana para jenderal duduk sebagai *ex officio*, secara terbuka bergerak ke ranah politik dengan memerintahkan pemerintahan Necmettin Erbakan untuk mengimplementasikan 18 rencana tindakan. Tindakan nomor 14 menuntut pemerintah untuk memonitor "organisasi dan perusahaan finansial yang berada di bawah kendali kelompok-kelompok agama itu" sehingga mereka dapat "dicegah untuk menjadi kekuatan-kekuatan ekonomi."[8] Angkatan Bersenjata Turki mendeklarasikan gerakan-gerakan Islami sebagai "musuh nomor satu" negara dan dengan cepat memaksa pengunduran pemerintah koalisi pimpinan Partai Kesejahteraan yang terpilih secara demokratis. Tentara menargetkan 100 perusahaan utama yang memiliki dosa besar karena digerakkan oleh kalangan Muslim konservatif. Tentara memasukkan perusahaan biskuit terkemuka Ülker, perusahaan İhlas, dan Kombassan Conglomerate pada daftar hitamnya (Yavuz 2000). Sekalipun ada keterbukaan ekonomi dan ruang-ruang kesempatan yang menyertainya, negara masih mencoba mencegah "kehadiran" kelompok Muslim dalam wilayah politik, ekonomi, dan budaya.

Sultanbeyli dan Partai-partai Politik Islam: Gerakan Islam Berorientasi Negara

Gerakan Islam di daerah Sultanbeyli yang didirikan pada 1978 adalah gerakan Islam yang berorientasi negara, bersifat oral, populis, dan berbasis partai, dan gerakan ini menekankan desa-desa tertentu dan identitas sektarian sebagai sebuah jaringan pengaman sosial dengan mengorbankan identitas Muslim yang lebih kosmopolitan (Işik dan Pinarcioğlu 2001). Gerakan ini mengejar perjuangan dan hasil yang bersifat populis untuk mengintegrasikan masyarakat sipil ke dalam masyarakat politik. Kendatipun deklarasi kelompok Islamis mendakwahkan bahwa orang Islam harus menolak kepentingan dan identitas partikular dalam sebuah kerangka "Islami" yang seragam, identitas-identitas yang lebih partikularistik digunakan sebagai instrumen untuk membela kepentingan-kepentingan mereka lebih lanjut. Sultanbeyli juga disebut sebagai pihak berkuasa sebagai "Qum di Turki." Terdapat 87 masjid dan hanya ada empat sekolah menengah atas (miskin).[9] Dengan menyebut sebagai "Qum," para pejabat negara dan wartawan berusaha mengindikasan bahwa hal itu adalah radikalisme dan Islamisme yang dipolitisasi.

Masyarakat Sultanbeyli seringkali dikenal sebagai *pazarci*, atau penjaja jalanan. Jika pendudukan tanah telah menjadi solusi utama bagi masalah perumahan, maka penjaja jalanan adalah cara menjawab persoalan pekerjaan. Para penjaja ini membentuk segmen ilegal dari masyarakat Turki melalui perdagangan informal mereka dan pendudukan mereka atas

tanah negara. Akan tetapi, tingkat kompetisi yang tinggi di kalangan penjaja jalanan di pasar Sultanbeyli itu memolitisasi desa atau identitas-identitas berbasis regional untuk tujuan melindungi wilayah yang diklaim sebagai milik mereka. Lebih dari itu, penjaja jalanan Sultanbeyli menggunakan loyalitas primordial untuk merebut kontrol dan regulasi negara. Karena jalan-jalan berada di bawah otoritas kotapraja, masyarakat berusaha mengolah ikatan mereka dengan kantor-kantor walikota. Loyalitas berbasis identitas regional dan bentuk-bentuk loyalitas lainnya mencegah beberapa institusi dominan untuk mengontrol dan mengooptasi masyarakat Sultanbeyli. Hasilnya, interaksi pertukaran dan pernikahan sehari-hari masih didominasi oleh identitas desa-desa regional daripada identitas-identitas Islam.

Sultanbeyli adalah salah satu kota kumuh di Istanbul dengan pertumbuhan yang paling pesat. Kota itu memiliki sarana pembuangan sampah dan saluran air yang terbatas, sementara fasilitas air dan pelayanan kesehatannya sangat buruk. Ada sepuluh masjid negara dan masjid-masjid kecil yang lebih informal.

Di sana terdapat pula 27 kedai kopi di mana banyak terpampang gambar Orhan Gencebay dan Mahsun Kirmizigül, musisian populis yang paling terkemuka. Musik populer ini, yang oleh para pejabat negara disebut sebagai "Arabesk", adalah genre hibrida. Karena secara resmi tidak disetujui oleh negara, musik ini digunakan oleh kelompok pinggiran

(*subaltern*) untuk mengekspresikan perasaan dan perlawanan terhadap kemapanan (Tanrikorur 1998). Musik Arabesk generasi pertama terdiri dari lirik dan nada orang-orang Turki, Arab, dan Eropa (Stokes 1992; Tanrikorur 1998).[10] Musik ini tidaklah mengarahkan masyarakat kepada keputus-asaan dan fatalisme, melainkan lebih menggemakan di dalam diri yang lebih dalam kepribadian yang terfragmentasi dalam sebuah lingkungan urban yang terus naik-turun. Ia mengembangkan kosa kata emosional untuk mengekspresikan perasaan dan pandangan komunitas pinggiran urban ini. Arabesk telah menjadi kendaraan untuk menyuarakan tema-tema sosial menyangkut korupsi, penggusuran, dan deprivasi, dan berfungsi dengan cara yang sama denganblues dan musik *Grateful Dead* di masyarakat Amerika. Musik telah memasuki institusi dan kesadaran sosial dengan cara yang tidak mungkin dilakukan melalui sesuatu yang lain. Ide-ide populer mengenai keadilan dan alienasi adalah tema-tema utama dari musik Arabesk, yang ditayangkan di stasiun TV dan radio milik negara. Hal itu terjadi hanya pada masa Özal pada tahun 1986 di mana televisi milik negara membuka saluran untuk musik Arabesk. Bahkan, Turgut Özal adalah presiden pertama yang menghadiri konser Arabesk. Musik ini menantang kemapanan musik Kemalis melalui penggabungan tradisi populer dan nilai-nilai pasar baru. Dengan adanya privatisasi media pada 1988, Arabesk telah memiliki akses kepada segmen masyarakat yang lebih luas.

Sekalipun banyak apartemen yang tidak memiliki atap yang lengkap (masyarakat membangun sambil mereka mengumpulkan pendapatan untuk merampungkan lantai berikutnya), imaji dan kesadaran masyarakat di lingkungan tersebut lebih artikulatif dan kontemporer daripada kondisi kehidupan mereka. Mereka mengambil imaji ini dari imaji-imaji global yang ditransmisikan kepada mereka melalui 42 stasiun televisi nasional, 2 stasiun televisi lokal, dan banyak stasiun televisi internasional. Televisi Amerika, film-film buatan Amerika atau gaya hidup lingkungan-lingkungan kaya di Istanbul membentuk mimpi-mimpi mereka. Masyarakat di Sultanbeyli tidak menggunakan e-mail atau fax, tetapi mereka selalu memiliki telepon dan satu atau dua televisi, dan mereka mendengarkan radio. Mereka adalah bagian dari kelas pekerja Turki yang sedang tumbuh, baru datang dari wilayah pinggiran kota, dan lapar akan perubahan sosial.

Mereka bersama-sama membangun rumah-rumah mereka tanpa izin dari otoritas kotapraja, sementara kepemimpinan partai Islamis lokal (Saadet Partisi) mendominasi jaringan pembangunan mereka. Jaringan pembangunan rumah di tanah negara ini telah menciptakan ikatan kohesif di antara para anggota, dan ada beberapa asosiasi informal yang tumpang tindih yang mengatur hubungan di lingkungan ini.

Pada level intra-komunal, semua penduduk berusaha menggunakan bahasa umum mereka mengenai Islam untuk komunikasi dan interaksi dan untuk membangun rasa

saling percaya (*trust*). Mereka menggunakan idiom-idiom dan institusi-institusi Islam untuk mengembangkan strategi bertahan pada basis kelompok dan menuntut ruang sosial eksklusif di mana perasaan moralitas tradisional mereka dianggap memerintah. Moral ekonomi semacam itu diklaim berasal dari solusi-solusi utopian dari Piagam Madinah sebagai dasar pemerintahan negara Islam yang adil (Bulac, 1998).

Masyarakat mengidentifikasi kebijakan-kebijakan negara sebagai sumber masalah mereka dan secara ekstrem meragukan keseimbangan pasar. Mereka terus menerus merujuk kepada hadis Nabi yang terkenal: "Uang adalah cobaan (*fitnah*) bagi umatku." Mereka hanya memiliki sedikit rasa percaya diri pada sistem pasar. Mereka semua menekankan bahwa Nabi Muhammad adalah penguasa yang adil dan negara Islam adalah negara adil yang mewujudkan tingkat kesejahteraan sosial paling tinggi bagi lapisan masyarakat yang kurang beruntung. Dalam kasus Sultanbeyli, "Polarisasi ekonomi dan marginalisasi sosial, yang dianggap sebagai akibat dari pembangunan liberal pada masyarakat pinggiran, berkembang secara bersamaan dengan pengucilan dan pemisahan diri dari cita-cita nasional" (Keyder, 1993: 12). Dengan begitu, fundamentalisme Islam merupakan gerakan pembangunan komunitas yang berusaha mencegah dampak negatif dari pasar, yang diidentikkan dengan ketakbermoralan sekularis dan etika pasar kapitalis Darwinian yang tidak berperasaan.

Masyarakat Sultanbeyli, berdasarkan latar bekalang kelasnya, menggunakan Islam sebagai "sumber" untuk menentang negara dan memberdayakan diri mereka sendiri melawan kekuatan-kekuatan ekonomi pasar. Versi negara Islam mereka menjanjikan kemakmuran. Mereka percaya bahwa "negara Islam akan mendistribusikan kekayaan sementara Kemalis mendistribusikan kemiskinan."[11] Bagi penduduk Sultanbeyli, negara Islam adalah "negara yang adil" di mana kebutuhan dasar dari kaum miskin dipenuhi oleh negara, yang juga memberi kesempatan bagi kemajuan sosial bagi anak-anak mereka di masa depan.[12] Mereka ingin agar negara memberi pelayanan kesehatan, pendidikan usia dini, dan jaminan bagi pengangguran, dan bahkan melindungi keluarga mereka dari pornografi, yang merajalela di saluran-saluran televisi Turki dan dipandang dengan rasa senang oleh sebagian pihak yang menentang tradisi Islam sebagai simbol modernitas.

Dengan demikian, di Sultanbeyli Islam merupakan sumber bagi mobilisasi kelompok tidak punya (*the have-nots*) dan menapis sumber-sumber daya bagi kebutuhan mereka. Penduduk Sultanbeyli telah mengembangkan Islam bukan hanya sebagai sebuah agama, melainkan yang lebih penting sebagai sebuah identitas oposisional. Islam mengartikulasikan bahasa keadilan dan identitas sosial. Inilah alasan kenapa penduduk tersebut adalah para pendukung loyal partai-partai Islam (FP Reaci Kutan dan JDP Tayyip Erdoĝan) dan memperoleh perlindungan dari pemerintahan kotapraja

yang didominasi oleh (Partai) Kebahagiaan.[13] Lingkungan ini mendukung partai Kesejahteraan/Kebajikan karena mereka menjanjikan transformasi ganda: sebuah revolusi politik untuk mendefinisikan ulang identitas nasional dan revolusi ekonomi untuk mengakhiri eksploitasi dan ketidakadilan distributif. Faktor yang paling penting dari kekuatan JDP Erdo?an, yang berinkarnasi setelah pembubaran Partai Kebajikan oleh Mahkamah Konstitusi sebagai respons terhadap keinginan Lembaga Keamanan Nasional, harus dilihat dalam perdebatan wacana tentang identitas dan keadilan. JDP berusaha mewujudkan negara yang kuat, yang mampu memberikan kesejahteraan dan keadilan sosial-ekonomi. Ini berbeda jauh dengan Erzurumlular, yang penduduknya tidak memilih partai Islam manapun. Mayoritas penduduk Erzurumlular memilih Özal pada pemilihan umum 1983 dan 1987, dan pada pemilihan 1995 Çiller dan Yilmaz yang berhaluan kanan-tengah memperoleh 70 persen suara di lingkungan tersebut.

Kesimpulan

Adanya kemungkinan ruang-ruang kesempatan baru tidak otomatis melahirkan pemberdayaan gerakan dan gelombang perseteruan yang padu. Bahkan, kesempatan-kesempatan baru itu bisa saja berperan sebagai kekuatan pluralisasi di dalam tubuh gerakan dengan menciptakan gelanggang-gelanggang alternatif bagi ekspresi diri dan identitas, khususnya di antara gerakan-gerakan sosial baru. Akses yang lebih besar terhadap ruang-ruang baru

menciptakan kemungkinan bagi jalan masuk dan penguatan suara, perspektif, dan proyek gerakan baru. Proses di atas, pada gilirannya, secara aktual menciptakan perbedaan-perbedaan gerakan, alih-alih konsolidasi gerakan yang terpadu.

Di Turki, ruang-ruang kesempatan baru yang ditawarkan oleh liberalisasi ekonomi menciptakan kesempatan-kesempatan yang lebih besar untuk membangun identitas Muslim baru yang independen dari kontrol negara atas agama, yang berupaya memprivatisasinya dalam gaya Kemalis. Mereka menciptakan satu arena dalam rangka membuat identitas Muslim menjadi bersifat "publik" melalui mekanisme pasar, media baru, dan sarana-sarana lain bagi diseminasi makna. Akan tetapi, alih-alih menggunakan kesempatan di atas untuk menyatukan dan mendorong suatu proyek Islamis tunggal, ekspresi identitas Muslim telah melahirkan proliferasi proyek-proyek Islamis yang saling berkompetisi dan desentralisasi, dalam gaya pasar, pemahaman tentang norma-norma budaya Muslim.

Di samping itu, dengan menguraikan gerakan Islam di Turki, bab ini telah berusaha memperlihatkan bagaimana ruang-ruang kesempatan baru yang tercipta akibat liberalisasi ekonomi memberi pengaruh yang berbeda-beda terhadap kelompok-kelompok Islam. Reformasi ekonomi cenderung memperkuat gerakan Islam yang berorientasi masyarakat, daripada kelompok-kelompok Islam yang berorientasi negara, dan menciptakan sarana yang begitu banyak bagi

penyebaran nilai, identitas, dan makna dalam kehidupan sehari-hari. Bukannya melahirkan suatu gerakan Islam yang teremansipasi, yang mampu meruntuhkan rezim melalui proyek kontra-hegemoni yang terkoordinasi, ruang-ruang kesempatan baru malah menghasilkan diferensiasi di dalam tubuh gerakan (*intramovement differentiation*), yang melahirkan semacam fragmentasi.

Sementara teori gerakan sosial telah lama mengakui bahwa gerakan dibentuk oleh sejumlah kelompok yang sering kali terlibat dalam konflik, namun masih sedikit teori mengenai hubungan di antara beragam kelompok-kelompok gerakan sosial dan proses-proses gerakan. Umumnya diakui bahwa gerakan-gerakan berkompetisi memperebutkan sumber-sumber daya (Zald dan McCarthy, 1987: 161) dan terlibat dalam "persaingan pembingkaian" (Benford 1993). Akan tetapi, diperlukan lebih banyak pembahasan untuk mencermati bagaimana diferensiasi intra-gerakan berhubungan dengan pergeseran struktur-struktur kesempatan, konteks mobilisasi pada tingkat mikro, proses rekrutmen, kesuksesan gerakan, serta isu-isu gerakan yang relevan lainnya. Dengan mengkaji cara ruang-ruang kesempatan baru memengaruhi kelompok-kelompok yang berbeda di dalam gerakan sosial di Turki, bab ini telah mendorong langkah ke arah tersebut.***

Catatan Akhir

Esai ini berasal dari penelitian saya ketika saya menjadi peneliti tamu Rockefeller pada Kroc Institute, Universitas Notre Dame. Saya berterima kasih kepada institut itu untuk dukungannya dan Charles Kurzman, Quintan Wiktorowicz, Paul Şubeck, dan Reat Kasaba untuk komentar-komentarnya.

1. Mustafa Karaduman memiliki jaringan toko busana bergaya Islami terbesar, *Tekbir Giyim* (yang berarti Allah Yang Maha Besar). Jaringan toko Karaduman mencapai 600 toko yang tersebar di Turki, Sarajevo, Berlin, dan Sydney. Lihat Zaman (1999).
2. "Pijama deil, tesettür mayosu," *Milliyet*, 9 Mei 2001. Laporan berita ini menelaah pertunjukan fesyen bikini renang baru yang diadakan di Istanbul.
3. Wawancara dengan sekelompok mahasiswi pada 23 April 1995 dan 10-12 Mei 1996 di Istanbul.
4. Wawancara dengan para pemilik majalah-majalah tersebut pada 10 Mei 1996 di Istanbul. Satu juga telah mengunjungi toko produksi tekstil di Kurtköy, Istanbul.
5. Wawancara pada 10 Mei 1996 di Istanbul.
6. Beberapa kelompok Islam secara tajam mengkritik konsumerisme *tesettür* ini. Lihat Özcan (1994), Sever (1994), Saracgil (1998), dan Alpay (1994).
7. Wawancara dengan Esad Coşan, 24 April 1996 di Istanbul.
8. Mengenai rekomendasi-rekomendasi yang dikeluarkan oleh Lembaga Keamanan Nasional, lihat *Turkish Daily News*, 3 Maret 1997.
9. "Istanbul'da Islam Cumhuriyeti," *Milliyet*, 29 Mei 2001. Qum adalah kota di Iran di mana banyak terdapat sekolah-sekolah agama.
10. Ketika Ferdi Tayfur menyanyikan "Re-create Me, My Lord" (Tanrim beni başan yarat) dan "Let the World Sink Down" (*Batsin bu dünya*), musik menciptakan komunikasi baru di antara para pendengar, yang menyampaikan kepada mereka bahwa mereka memiliki identitas yang lebih besar sebagai "orang asing". Pada 1960-an dan 1970-an, yang paling laris adalah "Comfort Me" (*Bir teselli ver*), "This Is What I Am" (*Ben buyum*), "Let Them Say" (*Desinler bee*), dan "You Are in Love, My Friend (*Sen aşiksin arkadaş*). Irama dari lagu-lagu ini secara genuin mencoba merefleksikan rasa sakit dan kegetiran modernisasi, sebagaimana dialami sektor-sektor ekonomi kapitalis yang mulai tumbuh di Turki, di mana sektor-sektor itu sangat banyak namun termarginalisasi. Lagu-lagu ini mengartikulasi perasaan sebagai pendatang baru seolah-olah mereka sebagai "orang asing" di negeri mereka sendiri. Ketika Orhan Gancebay, sang

bintang musik Arabesk, menyanyikan "You Are a Stranger" *(Yabancisin sen)*, ia tidak hanya mengekspresikan kondisi alienasi ini, tetapi juga menawarkan jalan untuk terbebas darinya.

11. Wawancara pada 12 Desember 1996 di Sultanbeyli, Istanbul.
12. Wawancara pada 23 Mei 1996 dan 12 Oktober 2000 di Sultanbeyli, Istanbul.
13. Sekalipun Islam politik muncul dari partai-partai kanan-tengah, kekuatan dominan yang mewakili Islam politik adalah *National Outlook Movement* pimpinan Necmettin Erbakan (NOM: *Milli Görrüş Hareketi*). Setelah ditutup, gerakan ini selanjutnya membentuk gerakan Ketertiban Bangsa, Penyelamatan Bangsa, Kesejahteraan dan Kebajikan. Gerakan ini terpecah menjadi Partai Kebahagiaan dan Partai Keadilan dan Pembanguna Tayyip Erdoan pada 2001.

Sumber Kutipan

Alpay, Kenan. 1994. "Islami Mesajli Tüketim Kültürü mü? Veya Islamci Beymen Status 'Elif Kadin.'" *Hak Söz* 39 (Juni): 55-56.

Barbarosolu, Fatma Karabiyik. 1995. *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet.* Istanbul: Iz Yayincilik.

Benford, Robert D. 1993. "Frame Disputes within the Disarmament Movement." *Social Forces* 71: 677-701.

Berkes, Niyazi. 1998. *The Development of Secularism in Turkey*. Edisi ke-2. New York:Routledge.

Bura, Aye. 1999. *Islam in Economic Organizations*. Istanbul: TESEV.

Bulac, Ali. 1996. "Dinlenmek ve tatil kültürünü tüketmek." Yeni Safak, 3 Juli.

—. 1998. "The Medina Document." Diterjemahkan oleh Duygu Koksal dan Betigul Ercan, dalam Charles Kurzman (ed.). *Liberal Islam: A Sourcebook*, New York: Oxford University Press. Hlm. 169-78.

Calhoun, Craig. 1995. "'New Social Movements' of the Early Nineteenth Century." Dalam Mark Traugott (ed.). *Repertoires and Cycles of Collective Action*. Durham, N.C.: Duke University Press. Hlm. 173-215.

Congleton, Roger D. 1995. "Ethnic Clubs, Ethnic Conlict, and the Rise of Ethnic Nationalism." Dalam A. Breton et al. (ed.). *Nationalism and Rationalism.* New York: Cambridge University Press. Hlm. 71-97.

Featherstone, Mike. 1998. *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism, and Identity*. London: Sage.

Gellner Ernest. 1983. *Muslim Society.* Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1994. “Kemalism,” dalam *Encounters with Nationalism*. Oxford: Blackwell. Hlm. 81-91.

Göle, Nilüfer. 1996. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

—. 2000. “Snapshots of Islamic Modernities.” *Deadalus* 129: 91-118.

Işik Oğuz, dan M. Melih Pinarciuğlu. 2001. *Nöbetleşe Yoksulluk: Sultanbeyli Õrneği*. Istanbul Iletiim.

Johnston, Hank, Enrique Laraña, dan Joseph R. Gusfield. 1995. “Identities, Grievances, and New Social Movements.” Dalam Enrique Laraña, Hank Johnston, dan Joseph R. Gusfield (ed.) *New Social Movements: From Ideology to Identity*, Philadelphia: Temple University Press. Hlm. 3-35.

Keyder, Cağlar. 1993. “The Rise and Decline of National Economies on the Periphery.” *Review of Middle East Studies* 6: 6-23.

Mardin, Şerif. 1989. *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*. Albany: SUNY Press.

Melucci, Alberto. 1980. “The New Social Movements: A Theoretical Approach.” *Social Science Information* 19: 99-226.

—. 1996. *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age.* Cambridge: Cambridge University Press.

Mert, Nuray. 2001. MÜSĬAD Müslümanliği.” Radikal, 20 Oktober.

MÜSĬAD . 1994. *Iş Hayatinda Islam Insani (Homo Islamicus)*. Istanbul: MÜSĬAD.

Özcan, I. Faruk. 1994. “Tesettür Modasi ve Ulema.” *Hak Söz* 39 (Juni): 56-57.

Özdalga, Elisabeth. 1999. *The Naqshbandis in Western and Central Asia.* London: Curzon Press.

Özel, Mustafa. 1996. “Changing Economic Perspectives in Contemporary Turkey.” *Islamic World Report* 3: 87-93.

Rapoport, David C. 1993. “Comparing Militant Fundamentalist Movements and Groups.” Dalam Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (ed.). *Fundamentalisms and the State*. Chicago: University of Chicago Press. Hlm. 429-61.

Rustow, Dankwart A. 1957. “Politics and Islam in Turkey, 1920-55.” Dalam Richard Frye (ed.). *Islam and the West*. The Hague: Mouton. Hlm. 69-107.

Saraçgil, B. 1998. “Islami Giyimde Moda ve Tüketim.” *Yeni Zemin* 8.

Sever, Martin. 1994. “Elhamdüllilah Tüketiyorlar.” *Nokta* 12 (Mei 1-7): 34-38.

Sezal, Ihsan dan Ihsan Daği. 2001. *Kim bu Özal?: siyaset, iktisat ve zihniyet.* Istanbul: Boyut.

Stokes, Martin. 1992. *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey.* Oxford: Oxford University Press.

Tabakoğlu, Ahmet. 1997. "Islam Iktisandinda Işçi-Işveren Münasebetleri." *Cevre* 5, 20 (Oktober): 74-85.

Tanrikorur, Cinucen. 1998. *Musiki Kimliğimiz*. Istanbul: Ötüken Yayinlari.

Tasgetiren, Ahmet. 1996. "Kapris'ten Çeçenistan görünüyor mu?" *Yeni Safak,* 16 Agustus.

Yavuz, M. Hakan. 2000. "Cleansing Islam from the Public Sphere and the February 28 Process." *Journal of International Affairs* (Columbia University Press) 54, 1 (Musim Gugur): 21-42.

Zald, Mayer N., dan John D. McCarthy. 1987. "Social Movement Industries: Competition and Conflict among SMOs." Dalam Mayer N. Zald dan John D. McCarthy (ed.). *Social Movements in an Organizational Society.* New Brunswick, N.J.: Transaction Books. Hlm. 161-84.

Zaman, Amberin. 1999. "Spreading Faith through Fashion: Turkish Chain Promotes Islamic Clothing." *Washington Post*. 2 Desember.

Kesimpulan

Teori Gerakan Sosial dan Studi-studi Islam

Charles Kurzman

Selama satu generasi terakhir, bidang teori gerakan sosial dan studi-studi Islam bergerak menuju arah yang sama, namun keduanya hanya bertukar pandangan sejenak di sepanjang jurang yang telah memisahkan mereka. Buku ini berusaha untuk menjembatani jurang tersebut, yakni memberi berbagai pengetahuan dari gerakan Islam untuk membantu teori gerakan sosial, dan menawarkan pengetahuan dari teori gerakan sosial untuk membantu studi gerakan Islam.

Kemiripan-kemiripan

Pada 1970-an, teori gerakan sosial dan studi Islam mengalami berbagai revolusi paradigmatik yang mirip: teori gerakan sosial menyisihkan pendekatan perilaku kolektif, dan studi Islam tidak lagi mendukung perspektif Orientalisme. Perspektif-perspektif yang sebelumnya dominan, yang

sebagian besar tidak dipertanyakan selama bergenerasi-generasi, sama-sama memiliki beragam ciri yang serupa. Keduanya memiliki asal-usul yang sama: masuknya massa ke dalam kalkulasi politik elite-elite Barat. Dalam kasus perilaku kolektif, era demokrasi massa mendorong Gustave Le Bon, Robert E. Park, dan para pendiri lain bidang itu untuk mengkaji berbagai misteri dari para aktor politik baru tersebut. Dalam kasus Orientalisme, era imperialisme mendorong William Jones, Ernest Renan, dan figur-figur utama yang lain untuk meneliti agama, budaya, dan sejarah orang-orang yang baru menjadi jajahan tersebut. Kedua bidang tersebut mengambil pendekatan-pendekatan yang serupa terhadap subjek kajian mereka, dengan menekankan cengkeraman yang dimiliki kekuatan-kekuatan sosial atas mereka, meskipun kekuatan-kekuatan ini dibalikkan dalam kedua bidang tersebut: beban tradisi dikatakan menenggelamkan kaum Muslim, dan tidak adanya tradisi dikatakan menjadikan kerumunan (*crowd*) rentan terhadap pengaruh buruk. Subjek-subjek kajian dalam kedua bidang tersebut sering kali diperlakukan sebagai subjek yang irasional dan perlu diselamatkan melalui pandangan sarjana (yang dianggap rasional).[1]

Berbagai keraguan muncul menyangkut perilaku kolektif dan Orientalisme pada saat yang hampir bersamaan pada 1960-an dari dalam bidang kajian itu sendiri. Pada 1950-an, Ralph Turner dan Lewis Killian, dua orang penulis buku teks otoritatif tentang perilaku kolektif, mengkritik "penggambaran-penggambaran yang sering kali bias" dan

"kecenderungan untuk memilih hanya fenomena-fenomena kolektif yang tidak disetujui sang pengamat" bidang kajian tersebut (1957: 12, 16). Namun, tujuan mereka mengemukakan berbagai kritik ini adalah untuk memajukan bidang kajian tersebut dengan menjadikannya lebih "ilmiah" dan "obyektif." Demikian juga, Carl Couch (1968) mendorong agar bidang kajian itu menjaga jarak dari berbagai stereotipe merendahkan yang memenuhi karya-karya sebelumnya. Dalam studi Islam, Anouar Abdel-Malek menuduh bahwa berakhirnya era kolonial telah membuat Orientalisme berada "dalam krisis." Institusionalisasi bidang kajian tersebut "pada dasarnya berasal dari periode kekuasaan kolonial," dengan masyarakat-masyarakat akademis yang didirikan di Batavia pada 1781, Paris pada 1822, London pada 1834, dan Amerika Serikat pada 1842 (Abdel-Malek, 1963: 104). Kesarjanaan orientalis "sangat tersebar-luas" karena kebutuhan negara "untuk mendapatkan informasi intelijen di wilayah yang akan diduduki, untuk menembus kesadaran masyarakat tersebut demi memastikan secara lebih baik perbudakannya pada kekuasaan-kekuasaan Eropa," dengan akibat bahwa "nilai ilmiah dari suatu karya yang sulit" sering kali "terkompromikan" (106). Sekarang ketika wilayah-wilayah yang dijajah itu memperoleh kemerdekaan mereka, demikian menurut Abdel-Malek, Orientalisme "harus dipikirkan ulang secara baru" (112; lihat juga Hourani 1967; Issawi, 1981). Demikian juga, A.L. Tibawi menyatakan, "Berlalu sudah hari-hari ketika para Orientalis terbiasa menulis umumnya demi keuntungan

para Orientalis yang lain." Mereka memiliki pembaca yang besar dan semakin bertambah besar di dunia Muslim, dan dalam "suasana hati mereka sekarang ini, setelah beragam polemik dan serangan gencar misionaris terhadap keyakinan mereka, dan dominasi panjang budaya dan politik Barat atas tanah mereka, kaum Muslim lebih cenderung merasa dihina ketimbang sebelumnya" (Tibawi, 1963: 191-92). Kritik-kritik ini disampaikan dari dalam bidang kajian itu, yang jelas dikemukakan sebagai usaha-usaha untuk memajukan pendekatan perilaku kolektif dan Orientalisme, bukan untuk menolak mereka.

Namun, pada 1970-an, bidang kajian Orientalisme dan perilaku kolektif mengalami kesulitan mereproduksi diri mereka. Edisi kedua buku teks perilaku kolektif karya Turner dan Killian, yang diterbitkan pada 1972, dengan keras menolak bias-bias peyoratif dalam bidang kajian itu. Pada saat yang sama, serangkaian karya—Oberschall (1973), Gamson (1975), Tilly, Tilly, dan Tilly (1975), McCarthy dan Zald (1977), dan Tilly (1978) di antara yang paling berpengaruhmelancarkan serangan langsung atas premis-premis perspektif perilaku kolektif. Dalam studi-studi Islam, Kongres Orientalis Internasional ke-29, diselenggarakan di Paris pada ulang tahun ke-100 pertemuan seperti itu, memilih untuk membuang nama Orientalisme, dan menggantinya dengan "Ilmu-Ilmu Kemanusiaan di Asia dan Afrika Utara" (*Le XXIXe Congrés* 1975,67). Serangkaian karyaLaroui (1973), Coury (1975), Naraghi (1977), el-Zein (1977), Djaït (1985),

Turner (1978), Tibawi (1979), dan yang paling terkenal Said (1978)menolak premis-premis Orientalis. Di Amerika Serikat, Orientalisme hampir sepenuhnya digantikan oleh "studi-studi wilayah" Timur Tengah, yang bendera organisasinya (Asosiasi Studi Timur Tengah Amerika Utara, didirikan pada 1966) kemudian ditiru di seluruh Eropa Barat (untuk ulasan-ulasan tentang transisi ini yang secara ideologis berlawanan namun sangat mirip, lihat Hajjar dan Niva 1997; Kramer 2001). Bidang kajian studi Timur Tengah tersebut melihat Orientalisme sebagai suatu peninggalan yang mulia: "Kaum orientalis telah menyelesaikan begitu banyak karya kesarjanaan, dan pencapaian-pencapaian mereka berdiri seperti monumen-monumen masa lalu yang merangsang perasaan kagum dalam diri kami meskipun teknologi kami jauh melampaui teknologi mereka... Kini hampir semua kami sepakat bahwa kami ingin mempelajari peradaban Islam dalam kaitannya dengan masyarakat-masyarakat Timur Tengah yang terus berkembang sekarang ini. Tujuan ini membawa kami melampaui kemungkinan-kemungkinan Orientalisme" (Binder, 1976: 9-10).

Kedua revolusi paradigmatik tersebut, sebagian besar, adalah karya dengan pihak-pihak yang sebelumnya menjadi subjek kajian itu telah memasuki perguruan-perguruan tinggi di Barat. Di Amerika Serikat, pawai para aktivis muda di berbagai universitas (Jacoby, 1987) memiliki kaitan dengan terjadinya suatu perubahan besar dalam studi tentang protes sosial (Lofland, 1993: 53), yang paling konkret dilakukan

oleh Morris dan Herring (1987: 182-84), yang mewawancarai para teoretisi tentang pengalaman mereka dengan gerakan-gerakan 1960-an. "Ketika anda berpartisipasi, anda dapat dipastikan melihatnya dari sudut pandang para partisipan," kata seorang teoretisi gerakan sosial. Dalam pandangan teoretisi itu pendekatan perilaku kolektif "sedikit menghina" dan "merendahkan motif-motif para partisipan." "Karena banyak ilmuwan sosial berpihak kepada para aktivis dan memperdebatkan isu-isu tentang strategi dan taktik, asumsi-asumsi irasionalis dari pendekatan perilaku kolektif tampak usang," tulis seorang teoretisi gerakan sosial lain yang berpartisipasi dalam pergeseran paradigma tersebut (Zald, 1992: 331). Demikian juga Orientalisme dikritik paling keras oleh "Orang-orang Timur" yang pendidikan dan karier mereka telah membawa mereka memasuki universitas-universitas Barat, di mana mereka menemukan bahwa pendekatan yang dominan tersebut tidak sesuai dengan pengalaman dan nilai-nilai mereka. Dalam kata-kata salah seorang pembela Orientalisme: "Penuduh dalam pengadilan ini, tidak perlu dikatakan, kini adalah Timur itu sendiri, yang dari suatu obyek sejarah dan studi yang pasif bangkit menjadi sebuah subyek, yang dengan kerja yang sangat keras mencari jiwanya sendiri, yang tidak dikenalinya baik pada masa lalu ataupun masa kini melalui cermin penyelidikan orientalistik Eropa" (Gabrieli, 1965: 130).[2]

Pergeseran dari obyek ke subyek sangat penting bagi substansi kedua perubahan paradigmatik tersebut. Baik dalam

perspektif perilaku kolektif maupun Orientalisme, orang-orang yang dikaji dianggap sebagian besar tidak menyadari kekuatan-kekuatan yang memandu kehidupan mereka. Dalam perspektif perilaku kolektif pandangan ini menampilkan dirinya melalui analogi-analogi subjek kajian dengan kawanan binatangpaling terkenal dalam Herbert Blumer (1939)atau proses-proses alamiah seperti jalaranapi dan longsoran-saljupaling terkenal dalam Elias Canetti (1963). Dalam perspektif Orientalisme pandangan ini mengambil bentuk pernyataan-pernyataan umum tentang ketidaktertarikan kaum Muslim pada studi-studi Islam, sebagaimana komentar Ernest Renan pada 1862 bahwa "Islam adalah negasi sepenuhnya dari Eropa;... Islam adalah penghinaan terhadap ilmu pengetahuan, penindasan atas masyarakat sipil; ia adalah kesederhanaan yang menjijikkan dari semangat Semitik, yang mengekang pikiran manusia, menutupnya terhadap semua gagasan subtil, terhadap semua perasaan halus, terhadap semua penyelidikan rasional, dengan tujuan untuk menjaganya tetap menatap suatu tautologi abadi: Tuhan adalah Tuhan" (dikutip dalam Kurzman, 1998:3). Pengganti Renan di Collège de France, Jacques Berques, pada 1957 menyatakan bahwa "dalam periode ini bangsa Arab mengabaikan masa lalu mereka sendiri, dan meragukan bahasa mereka yang mulia. Orientalisme kontemporer lahir dari kekosongan ini. Penjelajahan, pembangkitan kembali warisan-warisan moral tersebut merupakan kesempatan orang Kristen yang terpelajar, yang serentak menyegarkan kembali ruang yang disia-siakan

tersebut dan mengisi gudang" (dikutip dalam Abdel-Malek, 1963: 131). Apa yang dianggap "kekosongan" ini merupakan produk dari apa yang disebut Tavakoli-Targhi (1996) sebagai "amnesia genesis Orientalisme": melupakan secara sengaja ketergantungan kaum Orientalis pada karya historis dan filologis guru-guru Muslim merekakhususnya pada tahun-tahun awal.

Perspektif-perspektif baru, sebaliknya, menekankan pengetahuan subyek. Bagi teori gerakan sosial, hal ini terungkap dalam model-model aktor rasional, di mana para pemrotes dilihat sebagai orang-orang yang melakukan kalkulasi biaya-manfaat (*cost-benefit calculations*) dan mereka yang memaksimalkan kegunaan dengan tingkat kecanggihan yang sama sebagaimana orang lain. Pemanfaatan sumber daya untuk tujuan-tujuan kolektif, respons para pemrotes terhadap pembukaan kesempatan politik, dan pembentukan bingkai-bingkai ideologis yang meyakinkantema-tema utama dalam pendekatan baru tersebutsemuanya mengungkapkan pandangan tentang subyek yang sangat strategis ini. Studi-studi Islam tidak menjabarkan suatu konsensus baru secara sadar sebagaimana yang terjadi pada teori gerakan sosial. Namun, karya pasca-Orientalis sama-sama menekankan perspektif tentang subyek tersebut, sebagaimana teori gerakan sosial. Ia memandang penafsiran Islam sebagai suatu tindak kesalehan, penciptaan makna, dan kemajuan strategis.

Di kedua bidang, perpektif baru tersebut memperlakukan subyek-subyek mereka sebagai sesuatu yang pada dasarnya serupa dengan para pengamat. Sebagai tanggapan terhadap pertanyaan sarkastis Ralph Couryyang mengejek kaum Orientalis karena dianggap berspekulasi, "Mengapa mereka tidak bisa lebih seperti kita?"kedua bidang tersebut mulai menekankan kesamaan-kesamaan dan mengabaikan berbagai perbedaan. Subyek-subyek tersebut tidak selalu memberikan tanggapan balik. Sebagian aktivis gerakan sosial tidak senang ditampilkan sebagai para penghitung biaya-manfaat, dan lebih memilih identitas aktivis sebagai pahlawan atau martir yang mengorbankan diri (misalnya, Jasper, 1997, bab 8). Dengan nada yang sama, sebagian Muslim lebih memilih citra Orientalis Islam ketimbang citra pasca-Orientalis tersebut, karena mereka memandang agama mereka sebagai bersifat monolitik dan tidak berubah, kaku dan otoritertidak terkonstruksi secara sosial dan berpotensi liberal (Tibi, 1990).

Aliran perilaku kolektif tersebut sedikit banyak memasukkan pendekatan baru tersebut. Edisi ketiga buku teks Turner dan Killian tentang perilaku kolektif menuliskan proses-proses kerumunan (*crowd processes*) dalam suatu analisis struktural kesempatan-kesempatan politik dan mobilisasi sumber daya. Bab terakhir buku itu, yang dalam edisi sebelumnya mengkaji dampak-dampak perilaku kolektif pada struktur-struktur sosial, membalik rumusan ini dalam edisi ketiga yang mengulas "kondisi-kondisi struktur sosial yang paling kondusif bagi perilaku kolektif" (Turner dan

Killian 1987: 388). Demikian juga, Neil Smelser, penulis sebuah karya utama tentang perilaku kolektif (Smelser 1962) yang jarang dikutip dalam teori gerakan sosialbahkan bagian-bagian yang membahas kesempatan-kesempatan politik (dalam rubrik “kontrol sosial”), sebuah topik yang sangat penting bagi pendekatan baru tersebutsekadar menggabungkan perilaku kolektif dan teori-teori gerakan sosial dalam pengantar buku teks sosiologinya, dengan implikasi bahwa mereka adalah pelengkap, bukan pesaing (Smelser 1991, 365-86). Dalam karya yang kemudian, Smelser membiarkan dirinya mengungkapkan penyesalan atas pengabaian aliran perilaku kolektif oleh para sarjana-partisan gerakan sosial yang gagal menghargai berbagai pembaruan yang ia coba capai dalam bidang tersebut, dan yang melekatkan bias—”nyata atau imajiner”—pada para sarjana seperti dirinya yang mencoba untuk “menjaga sikap netral dan obyektif” (Smelser, 1997: 41-44).

Orientalisme lebih sulit lagi tumbang. Bernard Lewis, dekan Orientalisme Amerika, mengecam dengan keras arah baru dalam studi-studi Islam tersebut. Buku Said yang terkenal, *Orientalism*, sangat tidak masuk akal sehingga dianggapnya sebagai “salah satu dunia alternatif pecinta para penulis fiksi ilmiah.” Dalam pergeseran paradigma yang terjadi kemudian, “istilah ’ dikosongkan dari isi sebelumnya dan diberi isi yang sepenuhnya baruperlakuan yang tidak simpatik atau bermusuhan terhadap orang-orang Timur. Dalam hal itu, bahkan istilah ‘tidak simpatik’ dan ‘bermusuhan’ tersebut didefinisikan kembali dengan arti

tidak mendukung keyakinan atau perjuangan yang sekarang umum berlaku" (Lewis, 1993: 109, 100). Di antara keyakinan yang umum berlaku yang ditolak Lewis tersebut adalah "tabu" terhadap "generalisasi tentang kelompok-kelompok etnis, ras, atau keagamaan": "Kita hidup dalam sebuah masa ketika jenis generalisasi etnis apa pun berarti sama dengan penghujatan—atau menggantikan penghujatan sebagai serangan pamungkas yang tak dapat terucapkan, dalam pengertian yang paling harfiah dari kata itu" (Lewis, 2000: 3-4; lihat juga Lewis, 2002). Para Orientalis yang lain, meskipun tidak begitu berang, juga terganggu oleh serangan pada Orientalisme, yang melibatkan "bahaya tertentu", "sedikit Stalinis", dan "memiliki konsekuensi-konsekuensi yang disayangkan", menurut para sarjana generasi awal yang diwawancarai dalam sebuah kumpulan kisah-kisah hidup (Gallagher, 1994: 41, 124, 144; lihat juga otobiografi-otobiografi dalam Naff, 1993).

Jika kaum Orientalis menolak untuk masuk dengan tenang ke dalam malam yang pekat, kaum anti-Orientalis mulai menyerang satu sama lain. Tidak lama setelah penerbitan *Orientalism*, para pendukung pendekatan Said mulai menggunakannya untuk menyerang Said sendiri, mungkin dimulai dengan tuduhan al-'Azm (1981) bahwa Said mengesensialkan Barat dengan cara yang sangat mirip dengan cara Orientalisme mengesensialkan Timur. Bidang pasca-Orientalis tersebut tidak memiliki nama selain nama studi-studi wilayah yang secara geografis terbatas "Studi-studi Timur Tengah", meskipun istilah lama Orientalis

tersebut sekarang ini digunakan sebagai julukan. Saya hadir dalam berbagai pertemuan akademis di mana para sarjana yang bersitegang saling menyerang perspektif satu sama lain sebagai "Orientalis", sebagaimana kaum kiri sering kali menyerang satu sama lain sebagai "reaksioner."

Jurang

Kedua tradisi tersebut bertukar pandangan sejenak ketika lintasan yang sejajar dari teori gerakan sosial dan studi-studi Islam terhampar di sepanjang sisi di antara sebuah jurang.[3] Jurang ini asing paling tidak karena dua alasan. Pertama, sejumlah ilmuwan sosial utama periode ini memiliki akar akademis di dunia Islam, yang melakukan kerja empiris awal tentang masyarakat-masyarakat Muslim dan kemudian membicarakan teori sosial Barat dalam jangkauannya yang paling luas, antara lain Pierre Bourdieu (Prancis), yang mempelajari Aljazair; Ernest Gellner (Inggris), yang mempelajari Afrika Utara; dan Clifford Geertz (Amerika Serikat), yang mempelajari Indonesia dan Maroko. Namun, pengaruh para sarjana ini dalam ilmu sosial Barat tampak dipisahkan dari kerja-lapangan mereka di tanah-tanah Islam. Kedua, tepat pada saat ketika paradigma-paradigma baru itu mengonsolidasikan posisi mereka, Revolusi Iran membuat gerakan-gerakan sosial Islam menjadi pusat perhatian internasional, yang melahirkan karya-karya akademis yang sangat banyak dan kepentingan kebijakan Barat. Namun, baik Bourdieu dkk. maupun Revolusi Iran tidak mendorong

terjadinya perpaduan antara studi-studi gerakan sosial dan studi-studi Islam.

Tokoh-tokoh utama dalam studi gerakan sosial pada tahun-tahun belakangan ini mengakui bahwa suatu "bias demokrasi inti" mungkin telah membatasi lingkup kondisi-kondisi teori tersebut, karena begitu sedikit studi yang dilakukan tentang gerakan-gerakan di luar Amerika Utara dan Eropa Barat (McAdam, McCarthy, dan Zald, 1996: xiii; McAdam, Tarrow, dan Tilly, 1997: 143). Suatu bias yang lebih jauh mungkin diandaikan dalam kecenderungan para sarjana gerakan sosial untuk mempelajari gerakan-gerakan yang mendapatkan simpati mereka, suatu pola yang tampak terkait dengan akar biografis bidang tersebut dalam gerakan-gerakan sosial pada 1960-an. Terdapat sejumlah pengecualian, termasuk studi-studi tentang kelompok kanan-religius di Amerika Utara. Namun, teori gerakan sosial umumnya dihasilkan dalam percakapan dengan gerakan-gerakan yang didukung para sarjana. Mungkin lebih sulit untuk menerapkan pendekatan-pendekatan gerakan sosial kontemporerrasionalitas para pemrotes, misalnya—pada para pemrotes yang tampak, dan mengklaim, sangat berbeda dari norma-norma sekular, Barat, kiri-liberal yang umumnya diadopsi oleh para teoretisi gerakan sosial. Tidak adanya gerakan-gerakan Islam sangat jelas dalam sebuah buku tentang teori sistem-dunia dan studi tentang gerakan-gerakan anti-sistem, yang berusaha untuk hampir sepenuhnya mengabaikan gerakan-gerakan Islam—meskipun gerakan-gerakan ini mungkin merupakan gerakan-gerakan

anti-sistem yang paling aktif di dunia, pada masa itu dan masa sekarang (Arrighi, Hopkins, dan Wallerstein, 1989).[4]

Namun, pada beberapa kesempatan ketika para teoretisi gerakan sosial melirik pada jurang pemisah gerakan-gerakan Islam tersebut, mereka melakukan hal itu untuk menekankan perbedaan yang memusatkan perhatian pada gagasan-gagasan Islam dan mengeritik teori gerakan sosial karena mengabaikan ideologi (misalnya, Snow dan Marshall, 1984). Contoh yang paling terkenal antara lain sosiolog Theda Skocpol, yang bukunya *States and Social Revolutions* (1979) mengabaikan pentingnya kaum revolusioner dan mendukung penjelasan-penjelasan struktural, khususnya runtuhnya negara. Beberapa tahun kemudian, Skocpol (1982) berbalik menyatakan bahwa teorinya tidak berlaku untuk Revolusi Iran, di mana ideologi dan tindakan purposif memainkan suatu peran yang lebih besar ketimbang dalam revolusi-revolusi yang telah ia kaji (Prancis, Rusia, dan Cina). Hanya pada 1990-an Revolusi Iran dimasukkan dalam bidang kajian gerakan sosial yang lebih luas (lihat esai-esai dalam Foran, 1997; Goldstone, Gurr, dan Moshiri, 1991; Smith, 1996).

Demikian juga dari arah yang lain, para spesialis Iran lambat bergabung dengan wacana gerakan sosial kontemporer. Jikapun mereka melihat jurang pemisah tersebut, mereka malah berbalik ke pendekatan-pendekatan lama. Sebagian spesialis tersebut mengadopsi pendekatan "deprivasi relatif" (protes muncul ketika harapan-harapan yang ada hancur)

(antara lain, Saikal, 1980: 187; Keddie, 1983: 589-91; Benard dan Khalilzad, 1984: 53-58). Sebagian yang lain bahkan lebih jauh kembali kepada pendekatan "sejarah alamiah" tentang revolusi, dengan mengutip kerangka skematis Crane Brinton (1965) tentang tahap-tahap revolusi, yang pertama kali diterbitkan pada 1930-an (antara lain, Fischer, 1980: 189; Bill, 1982: 30; Sick, 1985: 187). Said Arjomand (1988: 110) lebih memilih "[Emile] Durkheim lama" dan teorinya tentang disorientasi normatif dari pengujung abad kedua puluh.

Generasi baru para spesialis Iran, yang masuk universitas setelah revolusi, melakukan suatu rekonsiliasi. Dalam dekade setelah 1979, tiga dosen disertasi doktoral dihasilkan di Amerika Utara tentang Revolusi Iran, yang banyak dari mereka yang mendasarkan diri pada pendekatan-pendekatan terbaru dalam teori gerakan sosial. Gelombang kedua studi tentang Revolusi Iran ini mulai bersandar, dan memiliki andil, pada studi-studi gerakan sosial (antara lain, Moshiri, 1985; Milani, 1988; Moaddel, 1992, 1993; Kurzman, 1994, 1996).

Perlu satu dekade lagi bagi rekonsiliasi ini untuk menyebar di luar Iran. Artikel awal Saad Eddin Ibrahim tentang gerakan Islamis di Mesir tidak menyebut teori gerakan sosial kontemporer, namun ia menyajikan kesimpulan-kesimpulan yang serupa, yang mengkritik penjelasan-penjelasan sosial-psikologis awal karena mengandaikan bahwa para pemrotes "pasti teralienasi, marginal, anomik, atau pasti memiliki beberapa ciri abnormal yang lain" (Ibrahim, 1980:

440). Studi-studi yang kemudian menyoroti fokus gerakan sosial pada basis-basis kelembagaan dari protes (Eickelman, 1987) dan pembingkaian (Burke, 1986, 1988, dengan mengutip kepustakaan "moral ekonomi"), meskipun mengabaikan studi-studi gerakan sosial. Hanya di pengujung milenium para sarjana yang mengkaji gerakan-gerakan Islam di luar Iran mulai melihat jurang pemisah pada teori gerakan sosial kontemporer tersebut. Empat seminar akademis tentang tema ini digelar pada 1999-2000-masing-masing di Universitas California di Santa Cruz, Universitas New York, Universitas Lausanne, dan pada pertemuan Asosiasi Studi Timur Tengah di Orlando, Floridadan sejumlah publikasi muncul (antara lain, Vergès, 1997; Lubeck, 2000; Wiktorowicz, 2001, 2003; Wickham, 2002; Bennani-Chraibi dan Fillieule, 2002; Clark, 2003; dan bab-bab dalam buku ini).

Sumbangan-sumbangan

Dalam bagian ini, saya ingin menyajikan beberapa sumbangan yang mungkin diberikan studi gerakan-gerakan Islam pada studi gerakan sosial, dengan fokus pada hubungan antara pengamat dan yang diamati. Pertama, wacana pasca-Orientalis mencakup suatu tingkat perenungan yang umumnya bisa dihindari oleh para sarjana gerakan sosial yang lain, "suatu perenungan-diri ketat yang cenderung membanggakan seorang puritan, atau seorang Sufi yang sangat taat" (KrE4mer, 2000: 6). Kritik terhadap Orientalisme berarti suatu kritik terhadap perilaku Barat atas umat Muslim, baik secara politik (kolonialisme, imperialisme, neo-imperialisme),

dan secara kognitif (perendahan, pengesensialan, dan pen-stereotip-an). Pada saat yang sama, studi-studi tentang gerakan Islam itu sendiri ditulis dari sudut pandang Barat, bahkan ketika si penulis adalah Muslimyakni, mereka hanya "dianggap" sebagai "studi-studi gerakan Islam" jika mereka menyerap wacana akademis Barat, yang mencakup suatu komitmen terhadap proyek Barat dalam hal memahami gerakan-gerakan sosial. Posisi ganda ini, Barat dan anti-Barat, menghasilkan berbagai kecemasan yang sering kali hampir muncul. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Edmund Burke, "berbahaya [jika kita] mengajukan suatu penjelasan tentang apa yang disebut kebangkitan Islam tanpa mereproduksi minat terhadap lingkungan budaya politik masyarakat kita, dengan berbagai ketakutan dan ilusi tentang Islam yang tertanam kuat. Wacana tentang yang-Lain tersebut, khususnya yang-Lain Muslim, secara politik terpenuhi" (Burke, 1988: 18). Banyak sarjana khawatir bahwa andil mereka terhadap pemahaman tentang gerakan-gerakan Islam akan disalahpahamiatau lebih buruk, dipahamioleh suatu audiens yang bermusuhan, termasuk para pembuat kebijakan yang melihat semua gerakan Islam sebagai suatu ancaman serupa yang harus dihancurkan. Dibandingkan para spesialis tentang jenis gerakan sosial yang lain, para spesialis tentang gerakan-gerakan Islam tampak lebih sering dimintai nasihat oleh para pejabat A.S. dan para pejabat pemerintahan lain. (Saya tidak memiliki data tentang hal ini, namun cerita-cerita seperti itu umum terdapat di konferensi-konferensi Asosiasi Studi Timur Tengah dan hanya

kadang-kadang disebut dalam pertemuan-pertemuan Asosiasi Sosiologi Amerika). Jika studi-studi tentang gerakan Islam tidak dimaksudkan untuk memberikan sumbangan terhadap proyek "mengetahui musuhmu," maka apa tujuannya? Apa pun mungkin jawaban masing-masing sarjana terhadap pertanyaan ini, pertanyaan itu sendiri menghasilkan suatu perenungan yang lebih besar ketimbang dalam studi-studi gerakan sosial yang lain.

Kedua, studi-studi ini sering kali mengakui kombinasi yang sulit dari kesamaan dan perbedaan yang memperumit hubungan si pengamat dan yang diamati. Kongruensi nilai tidak dapat diandaikan, karena para pengamat gerakan-gerakan Islam jarang sama-sama menyetujui keseluruhan rangkaian tujuan yang hendak dicapai oleh gerakan-gerakan itu, seperti penerapan perilaku-perilaku tertentu sebagai tanda-tanda kesalehan (sebagaimana mereka menafsirkannya) atau penerapan sebuah negara Islam (sebagaimana mereka membayangkannya). Bidang tersebut berada dalam ketegangan, tidak mampu menyangkal perbedaan-perbedan budaya yang jelas antara para aktivis Islam dan para sarjana Barat, namun tidak mau mengklaim perbedaan yang tak-tereduksi karena takut jatuh pada pola-pola Orientalis. Di antara kedua kutub ini, penekanan dapat berbeda-beda, di mana beberapa pengamat, seperti Paul Rabinow (1977, 162), menekankan perbedaan: "Jaringan-jaringan makna yang berbeda memisahkan kita [subyek-subyeknya dan dirinya sendiri], namun jaringan-jaringan ini sekarang ini paling

tidak sebagian saling bertaut. Namun, suatu dialog hanya mungkin ketika kita mengakui perbedaan-perbedaan kita, ketika kita secara kritis tetap setia pada simbol-simbol yang diberikan tradisi kepada kita." Pengamat-pengamat yang lain, seperti Gregory Starrett (1998: 246-47), menekankan persamaan: "Jika kita memperlakukan Islamisme sebagai suatu patologi, hasil dari operasi lembaga-lembaga modern yang salah ketimbang dari potensi-potensi dan kontradiksi-kontradiksi yang inheren di dalamnya, kita dapat terus yakin bahwa keyakinan-keyakinan pribadi, keagamaan dan politik kita, secara mencolok, konsisten, koheren dan berdasar pada kebenaran dan akal-budi, dan bukan tempat-tempat pelarian praktis yang selalu berada di ambang krisis dan perubahan." Serangkaian karya pasca-Orientalis telah melihat melampaui eksepsionalisme Islam untuk mengkaji pola-pola umum dalam Islam dan tradisi-tradisi keyakinan yang lain, seperti studi Talal Asad (1993) tentang munculnya agama modern dalam Islam dan Kristen; jukstaposisi Roxanne Euben atas kritik modernitas Islam dan Kristen; dan beberapa proyek yang menempatkan gerakan-gerakan fundamentalis Islam dalam konteks gerakan-gerakan fundamentalis yang lain (Marty dan Appleby 1991-1995; Juergensmeyer 1993; Lawrence 1995). Dalam buku ini, banyak bab menekankan persamaan-persamaan antara gerakan-gerakan Islam dan gerakan-gerakan sosial yang lain. Apa pun penekanannya, persoalan tersebut tidak pernah terpecahkan sepenuhnya.

Ketiga, studi-studi tentang gerakan-gerakan Islam tidak boleh mengandaikan bahwa orang-orang yang mereka pelajari akan menanggapi struktur-struktur makro dengan cara yang sama sebagaimana yang akan dilakukan para peneliti Barat. Kongruensi nilai yang problematis antara peneliti dan yang diteliti tersebut berarti bahwa kesempatan-kesempatan politik, struktur-struktur mobilisasi, dan faktor-faktor lain yang umum bagi studi-studi gerakan sosial tidak bisa diterjemahkan secara otomatis dari satu konteks ke konteks yang lain. Suatu tanggapan yang tampak masuk akal bagi pengamat—katakanlah, mengurangi kerentanan seseorang terhadap bahaya ketika represi meningkat—mungkin tidak tampak masuk akal bagi aktivis. Hal ini tidak menunjukkan bahwa perangkat lazim dari studi-studi gerakan sosial tidak berguna, atau bahwa para aktivis Islam semuanya irasional atau hanya mencari kesyahidan. Sebaliknya, hal itu menunjukkan bahwa persoalan-persoalan tersebut terbuka bagi penelitian empiris. Kongruensi nilai dapat menyembunyikan hal ini dari pandangan dengan menjadikan struktur-struktur preferensi subyek tampak transparan. Para peneliti yang mengidentifikasi diri mereka dengan subyek-subyek mereka dapat melihat melalui mata subyek-subyek tersebut dengan memusatkan perhatian pada berbagai perubahan dalam struktur-struktur makro. Dalam studi-studi Islam, mata para subyek dan para peneliti tidak sejajar, sehingga perspektif subyek tersebut harus dikaji.

Perspektif subyek dengan demikian sering kali merupakan suatu topik analisis dalam buku ini. Beberapa esai mengkaji sampai sejauh mana para aktivis Islamis merespons petunjuk-petunjuk seperti perubahan-perubahan dalam ekonomi politik (Fred Lawson, Benjamin Smith); sebagian yang lain mengulas pemahaman kalangan Islamis terhadap kesempatan-kesempatan politik dan langkah-langkah mereka untuk membuat sebagian besar ruang tersebut tersedia bagi mereka (Mohammad Hafez, Hakan Yavuz); sebagian yang lain mempelajari kalkulasi-kalkulasi yang membentuk keputusan untuk terlibat dalam kekerasan (Mohammad Hafez dan Quintan Wiktorowicz, Glenn Robinson), membangun jaringan dan aliansi (Jillian Schwedler, Diane Singerman), atau memanfaatkan konteks budaya bagi tujuan-tujuan gerakan (Gwenn Okruhlik, Carrie Wickham). Sebagian besar studi ini menawarkan suatu semangat universalisme. Para aktivis Islam, dalam ulasan-ulasan ini, bukanlah kaum fanatik liar dengan struktur-struktur preferensi yang sepenuhnya berbeda dari para aktivis Barat, melainkan merupakan aktor-aktor rasional yang merespons rangsangan dan membentuk gerakan-gerakan sosial dengan cara yang kurang lebih sama sebagaimana aktor-aktor yang lain di dunia. Meskipun demikian, studi-studi ini tidak, dan tidak dapat, mengasumsikan universalisme. Tingkat di mana para aktivis Islam sesuai dengan harapan-harapan teoretis studi-studi gerakan sosial merupakan suatu persoalan empiris.

Empirisisme tersebut sering kali sulit dijalankan. Para aktivis Islam terdorong ke bawah tanah di banyak masyarakat Muslim karena negara yang otoriter, yang didukung oleh pemerintah Amerika Serikat dan Eropa Barat. Para aktivis ini sering kali memusuhi para analis Barat, kadang karena pandangan dunia mereka yang umumnya sekular, dan lebih sering karena mereka dicurigai melayani kepentingan pemerintah mereka. Para penulis buku ini adalah sebagian dari sedikit akademisi yang benar-benar telah mewawancarai para aktivis Islam dan mengamati pertemuan-pertemuan mereka. Jenis penelitian ini membutuhkan keahlian kerja-lapangan yang sangat besar, yang mungkin merupakan sebab mengapa hal ini tidak lebih sering dilakukan. Namun, hasilnya tak ternilai. Dengan berinteraksi dengan para aktivis Islam, kita mulai menjadi akrab dengan perspektif mereka. Dengan mempelajari perspektif mereka, kita mungkin memahami bagaimana mereka berhubungan dan membentuk kembali lembaga-lembaga di sekitar mereka. Melalui pemahaman ini, kita mungkin menjembatani jurang yang telah memisahkan studi-studi Islam dan teori gerakan sosial.***

Catatan Akhir

1. Asal usul aliran perilaku kolektif telah dipelajari secara mendetail oleh para sejarahwan (Barrows 1981; McClelland 1989; Nye 1975). Sebaliknya, Orientalisme belum tersentuh jenis pengkajian mendetail yang sama; para sejarahwannya cenderung menjadi para kritikus polemisnya.
2. Para pemimpin utama revolusi ini bukanlah para subyek-pelaku melainkan para pendukung yang mengidentifikasi diri dengan para subyek tersebut: para profesor muda (seperti Gamson, Oberschall, and Tilly) dan bukan para aktivis mahasiswa, orang-orang Kristen Arab (seperti Abdel-Malek dan Said) dan bukan orang-orang Muslim. Keadaan ini mungkin dianggap "aneh" (Lewis 1993, 106), namun-jika kita menyamakan revolusi-revolusi paradigmatik dengan pergolakan-pergolakan politik yang dipelajari dalam teori gerakan sosial-mobilisasi para sekutu dalam "pemerintahan" tersebut (dalam hal ini, akademia) mungkin dianggap suatu aspek yang penting dari keberhasilan revolusi tersebut.
3. Suatu jurang-pemisah yang serupa hadir antara bidang sejarah dan studi-studi Islam (Tucker 1990, 210; Gelvin 2001).
4. Pendekatan-pendekatan sistem-dunia yang lain, harus saya katakan, memberikan perhatian yang sedikit lebih besar terhadap gerakan-gerakan Islam. Boswell (1989), misalnya, menyertakan tiga bab tentang Revolusi Iran, dan suatu kumpulan pendekatan sistem-dunia tahun 1999 dalam *Future of Global Conflict* memperlihatkan bahwa "suatu model fundamentalis Islam yang terrevitalisasi bisa, atas dasar ideologis, menjadi basis bagi potensi counter-core masa depan. Namun hal ini tidak mungkin menjadi suatu penantang serius terhadap neo-liberalisme kapitalis untuk hegemoni global" (Bornschier dan Chase-Dunn 1999: 7).

Sumber Kutipan

Abdel-Malek, Anouar. 1963. "Orientalism in Crisis." *Diogenes* 44: 103-40.

Arjomand, Said Amir. 1988. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in*. New York: Oxford University Press.

Arrighi, Giovanni, Terence K. Hopkins, dan Immanuel Wallerstein. 1989. *Antisystemic Movements*. London: Verso.

Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Al-'Azm, Sadik jalal. 1981. "Orientalism and Orientalism in Reverse." *Khamsin* 8: 5-26.

Barrows, Susanna. 1981. *Distorting Mirrors: Visions of the Crowd in Late Nineteenth Century France*. New Haven: Yale University Press.

Benard, Cheryl, dan Zalmay Khalilzad. 1984. *"The Government of God": Iran's Islamic Republic*. New York: Columbia University Press.

Bennani-Chraibi, Mounia, dan Olivier Fillieule (ed.). 2002. *Les mouvements soci aux dans le monde musulman*. Paris: Karthala.

Bill, James A. 1982. "Power and Religion in Revolutionary Iran." *Middle East Journal* 36: 22-47.

Binder, Leonard. 1976. "Area Studies: A Critical Reassessment." Dalam Leonard Binder (ed.). *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*. New York: Wiley. Hlm. 1-28.

Blumer, Herbert. 1939. "Collective Behavior." Dalam Robert E. Park (ed.). *An Outline of the Principles of Sociology*. New York: Barnes and Noble. Hlm. 221-80.

Bornschier, Volker, dan Christopher Chase-Dunn (ed.). 1999. *The Future of Global Conflict*. London: Sage.

Boswell, Terry (ed.). 1989. *Revolution in the World-System*. New York: Greenwood.

Brinton, Crane. [1938] 1965. *The Anatomy of Revolution*. Edisi revisi. New York: Vintage.

Burke, Edmund, III. 1986. "Understanding Arab Social Movements." *Arab Studies Quarterly* 8: 333-45.

—. 1988. "Islam and Social Movements: Methodological Reflections." Dalam Edmund Burke III dan Ira M. Lapidus (ed.). *Islam, Politics, and Social Movements*. Berkeley: University of California Press. Hlm. 17-35.

Canetti, Elias. 1963. *Crowds and Power*. Diterjemahkan oleh Carol Stewart. New York: Viking.

Clark, Janine. 2003. *Faith, Networks, and Charity: Islamic Social Welfare Activism and the Middle Class in Egypt, Yemen, and Jorda*n. Bloomington: Indiana University Press.

Couch, Carl L. 1968. “Collective Behavior: An Examination of Some Stereotypes.” *Social Problems* 15, 3: 310-22.

Coury, Ralph. 1975. “Why Can’t They Be Like Us?” *Review of Middle East Studies* 1: 113-33.

Djait, Hichem. 1985. *Europe and Islam*. Diterjemahkan oleh Peter Heinegg. Berkeley: University of California Press.

Eickelman, Dale. 1987. “Changing Interpretation of Islamic Movements.” Dalam William R. Roff (ed). *Islam and the Political Economy of Meaning*. London: Croom Helm. Hlm. 13-30.

Euben, Roxanne L. 1999. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism A Work of Comparative Political Theory*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Fischer, Michael M. J. 1980. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.

Foran, John, ed. 1997. *Theorizing Revolutions*. London: Routledge.

Gabrieli, Francesco. 1965. “Apology for Orientalism.” Diogenes 50: 128-36.

Gallagher, Nancy Elizabeth (ed.). 1994. *Approaches to the History of the Middle East: Interviews with Leading Middle East Historians*. Reading, U.K.: Ithaca.

Garnson, William A. 1975. *The Strategy of Social Protest*. Homewood, Ill.: Dorsey.

Gelvin, James L. 2001. “The Power of Religion: Why We Don’t Have a Clue, and Some Suggestions to Clue Us In.” <http://www.humnet.ucla.edu/humnet/religion/ gelvin.html>, terakhir dimodifikasi 17 Desember 2001. Diakses 28 Maret 2003.

Goldstone, Jack A., Ted Robert Gurr, dan Farrokh Moshiri (ed). 1991. *Revolutions of the Late Twentieth Century*. Boulder: Westview.

Hajjar, Lisa,dan Steve Niva. 1997. “(Re)Made in the USA: Middle East Studies in the Global Era.” *Middle East Report*, no. 205: 2-9.

Hourani, Albert. 1967. “Islam and the Philosophers of History.” *Middle Eastern Studies* 3: 206-68.

Ibrahim, Saad Eddin. 1980. “Anatomy of Egypt’s Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings.” *International Journal of Middle East Studies* 12: 423-53.

Issawi, Charles. [1964] 1981. "Reflections on the Study of Oriental Civilizations." Dalam *The Arab World's Legacy*. Princeton, N.J.: Darwin. Hlm. 147-57.

Jacoby, Russell. 1987. *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*. New York: Basic Books.

Jasper, James M. 1997. *The Art of Moral Protest*. Chicago: University of Chicago Press.

Juergensmeyer, Mark. 1993. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press.

Keddie, Nikki R. 1983. "Iranian Revolutions in Comparative Perspective." *American Historical Review* 88: 579-98.

KrE4mer, Gudrun. 2000. "On Difference and Understanding: The Use and Abuse of the Study of Islam." *ISIM Newsletter*, No. 5: 6-7.

Kramer, Martin S. 2001. *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America*. Washington, D.C.: Washington Institute for Near Eastern Policy.

Kurzman, Charles. 1994. "A Dynamic View of Resources: Evidence from the Iranian Revolution." *Research in Social Movements, Conflicts, and Change* 17: 53-84.

—. 1996. "Structural Opportunities and Perceived Opportunities in Social Movement Theory: Evidence from the Iranian Revolution of 1979." *American Sociological Review* 61: 153-70.

—. 1998. "Liberal Islam and Its Islamic Context." Dalam Charles Kurzman (ed.). *Liberal Islam: A Source-Book*. New York: Oxford University Press. Hlm. 3-26.

Laroui, Abdallah. 1973. "For a Methodology of Islamic Studies." *Diogenes* 83: 12-39.

Lawrence, Bruce B. 1995. *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. Columbia: University of South Carolina Press.

Le XXIXe *Congrés International des Orientalistes, Paris-Juillet* 1973. 1975. Paris: L'Asiathéque.

Lewis, Bernard. 1993. "The Question of Orientalism." Dalam Islam and the West. New York: Oxford University Press. Hlm. 99-118.

—. 2000. *A Middle East Mosaic: Fragments of Life, Letters, and History*. New York: Random House.

—. 2002. *What Went Wrong? Approaches to the Modern History of the Middle East*. New York: Oxford University Press.

Lofland, John. 1993. "Theory-Bashing and Answer-Improving in the Study of Social Movements." *American Sociologist* 24: 37-58.

Lubeck, Paul. 2000. "Antimonies of Islamic Movements under Globalization." Dalam Robin Cohen dan Shirin M. Rai (ed.). *Global Social Movements.* London: Athlone. Hlm. 146-64.

Marty, Martin E., dan R. Scott Appleby. 1991-1995. *The Fundamentalism Project.* 5 vol. Chicago: University of Chicago Press.

McAdam, Doug, John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald. 1996. "Introduction: Opportunities, Mobilizing Structures, and Framing Processes Toward a Synthetic, Comparative Perspective on Social Movements." Dalam Doug McAdam, John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald (ed.). *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings.* Cambridge: Cambridge University Press. Hlm. 1-20.

McAdam, Doug, Sidney Tarrow, dan Charles Tilly. 1997. "Toward an Integrative Perspective on Social Movements and Revolution." Dalam Mark Irving Lichbach dan Alan S. Zuckerman (ed.). *Comparative Politics: Rationality, Culture, and Structure.* Cambridge: Cambridge University Press.

McCarthy, John D., dan Mayer N. Zald. 1977. "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory." *American Journal of Sociology* 82: 1212-41.

McClelland, J. S. 1989. *The Crowd and the Mob: From Plato to Canetti.* London: Unwin Hyman.

Milani, Mobsen. 1988. *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic.* Boulder: Westview.

Moaddel, Mansour. 1992. "Ideology as Episodic Discourse: The Case of the Iranian Revolution." *American Sociological Review* 57: 353-79.

—. 1993. *Class, Politics, and Ideology in the Iranian Revolution.* New York: Columbia University Press.

Morris, Aldon D., dan Cedric Herring. 1987. "Theory and Research in Social Movements: A Critical Review." *Annual Review of Political Science* 2: 137-98.

Moshiri, Farrokh. 1985. *The State and Social Revolution in Iran: A Theoretical Perspective.* New York: Peter Lang.

Naff, Thomas (ed.). 1993. *Paths to the Middle East: Ten Scholars Look Back.* Albany: SUNY Press.

Naraghi, Ehsan. 1977. *L'Orient et la crise de l'occident.* Diterjemahkan oleh Brigitte Simon. Paris: Entente.

Nye, Robert A. 1975. *The Origns of Crowd Psychology.* London: Sage.

Oberschall, Anthony. 1973. *Social Conflict and Social Movements.* Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall.

Rabinow, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco.* Berkeley: University of California Press.

Said, Edward W. 1978. *Orientalism.* New York: Pantheon.

Saikal, Amin. 1980. *The Rise and Fall of the Shah.* Princeton, NJ.: Princeton University Press.

Sick, Gary. 1985. *All Fall Down: America's Tragic Encounter with Iran.* New York: Random House.

Skocpol, Theda. 1979. *States and Social Revolutions.* Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1982. "Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution." *Theory and Society* 11: 265-83.

Smelser, Neil J. 1962. *Theory of Collective Behavior*. New York: Free Press.

—. 1991. *Sociology*. Edisi keempat. Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall.

—. 1997. *Problematics of Sociology*. Berkeley: University of California Press.

Smith, Christian (ed.) 1996. *Disruptive Religion: The Force of Paith in Social Movement Activism.* New York: Routledge.

Snow, David A., dan Susan E. Marshall. 1984. "Cultural Imperialism, Social Movements, and the Islamic Revival." *Research in Social Movements, Conflicts, and Change* 7: 131-52.

Starrett, Gregory. 1998. *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt.* Berkeley: University of California Press.

Tavakoli-Targhi, Mohamad. 1996. "Orientalism's Genesis Amnesia." *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 16: 1-14.

Tibawi, A. L. 1963. "English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism." *Muslim World* 53: 185-204, 298-313.

—. 1979. "Second Critique of the English-Speaking Orientalists." *Islamic Quarterly* 23: 3-54.

Tibi, Bassam. 1990. *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change.* Boulder: Westview.

Tilly, Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*. Reading, Mass.: AddisonWesley.

Tilly, Charles, Louise Tilly, dan Richard Tilly. 1975. *The Rebellious Century*, 1830-1930. Cambridge: Harvard University Press.

Tucker, Judith E. 1990. "Taming the West: Trends in the Writing of Modern Arab Social History in Anglophone Academia." Dalam Hisham Sharabi (ed.). *Theory, Politics, and the Arab World.* New York: Routledge. Hlm. 198-227.

Turner, Bryan S. 1978. *Marx and the End of Orientalism*. London: George Allen and Unwin.

Turner, Ralph H., dan Lewis M. Killian. 1957. *Collective Behavior*. Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall.

—. 1972. *Collective Behavior*. Edisi ke-2. Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall.

—. 1987. *Collective Behavior*. Edisi ke-3. Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall.

VergE8s, Meriem. 1997. "Genesis of a Mobilization: The Young Activists of Algeria's Islamic Salvation Front." Dalam Joel Beinin dan Joe Stork (ed.) *Political Islam*. Berkeley: University of California Press. Hlm. 292-305.

Wickham, Carrie. 2002. *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*. New York: Columbia University Press.

Wiktorowicz, Quintan. 2001. *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*. Albany: SUNY Press.

—. 2003. "Islamic Activism and Social Movement Theory: A New Direction for Research." Dalam B.A. Roberson (ed.). *Shaping the Current Islamic Reformation*. Portland, Ore.: Frank Cass.

Zald, Mayer N. 1992. "Looking Backward to Look Forward: Reflections on the Past and Future of the Resource Mobilization Research Program." Dalam Aldon D. Morris dan Carol McClurg Mueller (ed.). *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven, Conn.: Yale University Press. Hlm. 326-48.

El-Zein, Abdul Hamid M. 1977. "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam." *Annual Review of Anthropology* 6: 227-54.



Aktivisme Islam

Tentang Penulis

Janine A. Clark adalah Associate Professor di Departemen Ilmu Politik Universitas Guelph, Kanada. Dia juga co-editor buku Economic Liberalization, Democratization, and *Civil Society* in the Developing World, dan ia menulis buku Islam, Social Welfare, and the Middle Class: Networks, Activism, and Charity in Egypt, Yemen, and Jordan.

Mohammed M. Hafez adalah Asisten Profesor tamu di Departemen Ilmu Politik Universitas Missouri-Kota Kansas. Dia juga menulis buku Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World.

Charles Kurzman adalah Asisten Profesor Sosiologi di Universitas North Carolina, Chapel Hill. Ia juga editor buku bunga rampai Liberal Islam: A Source-Book dan Modernist Islam, 1840-1940: A Source-Book, dan penulis buku The Unthinkable Revolution in Iran, 1977-1979.

Fred H. Lawson adalah Profesor Pemerintahan dan Kepemimpinan (Government and Chair) di Departemen Pemerintahan Mills College. Ia juga penulis buku Why Syria Goes to War dan Bahrain: The Modernization of Autocracy.

Gwenn Okruhlik adalah ilmuwan politik dan peraih beasiswa Fulbright ke Arab Saudi (2002-2003), di mana ia melakukan penelitian tentang memori dan makna. Karya-karyanya meliputi berbagai ranah, termasuk di dalamnya identitas, kewarganegaraan, dan Islamisme di Saudi Arabia; cerita-cerita sejarah pilihan; turisme; gender dan mitologi masyarakat; dan tenaga kerja migran di Semenanjung Arab.

Glenn E. Robinson adalah Associate Professor Ilmu Politik di Naval Postgraduate School. Dia banyak menulis tentang demokratisasi, proses perdamaian, dan state-building di Palestina, Yordania, dan Syria, termasuk di dalamnya Building a Palestinian State: The Incomplete Revolution.

Jillian Schwedler adalah Asisten Profesor Politik dan Pemerintahan di Universitas Maryland. Dia mengedit beberapa buku tentang *civil society* dan gerakan-gerakan Islamis. Ia juga menulis sejumlah artikel mengenai isu-isu terkait dengan demokratisasi. Selain itu, dia juga anggota dewan redaksi di Middle East Report dan anggota Komite Pengarah untuk Palestinian-American Research Center di Ramallah.

Diane Singerman adalah Associate Professor Ilmu Pemerintahan di Universitas Amerika. Ia juga penulis buku Avenues of Participation dan co-editor buku Development, Change, and Gender in Cairo.

Benjamin Smith adalah mahasiswa postdoctoral di Harvard Academy for International and Area Studies. Dia menjadi Asisten Profesor Ilmu Politik dan Studi-studi Asia di Universitas Florida, mulai tahun 2004. Risetnya memfokuskan diri pada state-building, politik kekayaan sumber daya dan pembangunan ekonomi. Sekarang ini, ia sedang menyiapkan sebuah buku yang memfokuskan diri pada politik state-building dan pembangunan negara-negara kaya-minyak.

Carrie Rosefsky Wickham adalah Associate Professor Ilmu Politik di Universitas Emory dan penulis buku Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt.

Quintan Wiktorowicz adalah Asisten Profesor Studi Internasional pada Perguruan Tinggi Rhodes di Memphis, Tennessee. Dia juga menulis buku The Management of Islamic Activism dan Global Jihad: Understanding September 11. Sekarang ini, ia sedang melakukan riset mengenai kelompok-kelompok Islam radikal di London.

M. Hakan Yavuz adalah Associate Professor Ilmu Politik di Universitas Utah dan menulis buku Islamic Political Identity in Turkey. Sekarang ini, ia sedang menanggani proyek yang fokusnya pada jaringan-jaringan transnasional Islam di Asia Tengah dan Turki; peran Islam dalam state-building dan nasionalisme; dan manajemen konflik ethno-religius.

Indeks

Credit:
Edisi cetak buku terjemahan ini diterbitkan pertama kali oleh Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta bekerjasama dengan Yayasan Wakaf Paramadina, Desember 2007. ISBN:978-979-9099-49-5

Halaman buku pada Edisi Digital ini tidak sama dengan halaman edisi cetak. Untuk merujuk buku edisi digital ini, Anda harus menyebutkan **"Edisi Digital"** dan atau menuliskan link-nya. Juga disarankan mengunduh dan menyimpan file buku ini dalam bentuk pdf.

AKTIVISME ISLAM

Pendekatan Teori Gerakan Sosial

Editor: Quintan Wiktorowicz



Yayasan Abad Demokrasi adalah lembaga nirlaba yang berkomitmen untuk pemajuan demokrasi di Indonesia, terutama dalam kaitannya dengan tradisi keberagamaan yang menghargai nilai-nilai demokrasi, pluralisme, perdamaian, dan penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia.
Lembaga ini berupaya menyebarkan seluas-luasnya ide-ide pencerahan dan demokrasi ke khalayak publik, melalui publikasi, penelitian, dan inisiatif-inisiatif lain terkait dengan isu tersebut. Juga berupaya memfasilitasi transfer pengetahuan dan pembelajaran demokrasi dari berbagai belahan dunia. Lembaga ini juga concern terhadap upaya membangun tradisi akademik dan intelektual, sehingga proses demokratisasi Indonesia berjalan dalam fundamen yang kokoh dan visioner.
Lembaga ini juga berupaya mendorong pengembangan penguatan kapasitas kader-kader pendukung proses pemajuan demokratisasi di Indonesia.

www.abad-demokrasi.com
redaksi@abad-demokrasi.com